

قوله المعنى الحدثي اي النسبة الحدثية ولا تحقق لها في الخارج الكون وما تحقق في الخارج هو الحاصل بالمصدر والحاصل انه اذا صدر من زيد
ضرب واكل او شرب فهناك نسب غير متحققة في الاكوان هي التي معنى المصادر وما يقع في الخارج هو اسم المصدر والحاصل بالمصدر
كذا افيد وهو غير ما افاده الفاضل الرومي من ان الحاصل بالمصدر اما صفة الفاعل او المفعول مثلا اذا صدر من زيد ضرب
فالحاصل بالمصدر منه كون زيد ضاربا وهو الضاربية وكون عمرو مضروبا وهو المضروبية فالمعنى الحدثي للحكمة هو ما يساوق [illegible]
والحاصل بالمصدر هو الموجود منه والمتحقق اعني الصورة العلمية محمد الدين واعلم ان جميع المصادر يستعمل في اصل النسبة
تسمى مصدرا واما في الهيئة التي الحاصلة منها كالمتعلق حقيقة كانت حسية كهيئة المتحرك التي هي حاصلة من الحركة وتسمى حاصل المصدر
وتلك الهيئة اما ان يكون للفاعل فقط في الافعال اللازمة كالمتحركية والقاعدية التي هي حاصلة من الحركة والقيام او للفاعل والمفعول
وذلك في الافعال المتعدية كالعالمية والمعلومية الحاصلتين من العلم كذا في حلبي

بسم الله الرحمن الرحيم

قال الحكمة استكمال النفس الانسانية الاستكمال مصدر والمصادر
قد يطلق ويراد بها معانيها النسبية وقد يطلق ويراد بها الحاصل بالمصدر
مثلا الضرب قد يطلق ويراد به المعنى الحدثي وقد يطلق ويراد به الالم
الحاصل منه والحكمة ايضا مصدر في الاصل قد يطلق ويراد به المعنى الحدثي
وقد يطلق ويراد به المعنى الآخر كالصور العلمية فان اريد تعريف الحكمة
بالمعنى الاول فينبغي ان يحمل الاستكمال ايضا على المعنى الحدثي وان
اريد به المعنى الثاني فينبغي حمل الاستكمال على ما يوافقه فيراد
بالاستكمال ما يستكمل به وهو العلم باحوال الموجودات على ما هي عليه
وعند ما قررنا ظهر ان ما ذكره السيد من ان هذا التعريف يدل
على ان علم الحكمة علم لا نفس الحكمة يقتضي انه حمل الاستكمال لا على
معنى ما يستكمل به بل على معناه المصدري والحكمة على معنى العلم وهو
الشايع فاعترض عليه والحق ان يحمل الحكمة على معنى العلم والاستكمال

قوله بقدر الطاقة البشرية متعلق بقوله تحصيل والمراد بالطاقة البشرية طاقة الاوساط من الناس لا طاقة الاعلى منهم والا
لزم ان لا يوجد حكيم اصلا ولا طاقة الادنى والا لزم ان يكون كل احد حكيما فان قيل بعض الحكماء يتفاوتون في [illegible]
وبعضهم [illegible] فيقول احدهما لا يطابق الواقع فيلزم ان لا يكون حكيما [illegible] والذي لا يطابق [illegible]
[illegible]

والاستكمال على معنى ما يستكمل به من الصور العلمية او تحمل على معنى الملكة
والاستكمال على معنى ما يستكمل به حتى يمكن حملها عليه على ما لا يخفى ويمكن حمل كل
واحد منهما على الحصول او قواعد ما يحمل الحكمة عليه فقط واما حمل الاستكمال على
فان قيل [illegible] ان تلك لا حصول من القواعد اي حصولها في النفس [illegible]
فيصح حمل الحكمة على معانيها الثلث فصار الكلام موافقا لما تقرر ان [illegible]

يفيد فوايد احدها انه لا يلزم معرفة جميع الاحوال وثانيها انه لا يلزم
معرفة احوال جميع الموجودات وثالثها انه لا يلزم تحصيل جميع ما يجب
ان يعمل او لا يعمل ورابعها انه لا يلزم المرتبة البالغة من العلم

قوله يفيد فوايد هذا القول يشعر ان قوله بقدر الطاقة البشرية من باب التنازع فان كل فايدة بالنظر الى تعلق ما فالفائدة الاولى بالنظر
الى تعلق هذا القول بقوله ما عليه اي تلك الاحوال بقدر الطاقة البشرية اي لا جميعها والثانية بالنظر الى تعلقه بالوجود في نفسه
اي ذلك الموجود في نفسه بقدر الطاقة البشرية لا جميع الموجودات والثالثة بالنظر الى التعلق بقوله وما عليه الواجب اي
ذلك الواجب بقدر الطاقة البشرية لا جميع الواجبات والرابع بالنظر الى التعلق بقوله تحصيل والخامس الى التعلق بقوله في نفسه
اي ذلك الموجود في نفس الامر الذي حصلت احواله بقدر الطاقة البشرية فلا يلزم ان يكون احواله مطابقا لنفس الامر محمد الدين

قوله المعنى المصدري اي النسبة المذكورة ولا تحقق لها في الكون وما يتحقق في الخارج هو الحاصل بالمصدر والحاصل انه اذا صدر من زيد
ضرب واكل او شرب فهناك نسب غير متحققة في الاكوان هي التي معنى المصادر وما يقع في الخارج هو اسم المصدر والحاصل بالمصدر
كذا افيد وهو غير ما افاده الفاضل الرومي من ان الحاصل بالمصدر اما صفة الفاعل او المفعول مثلا اذا صدر من زيد ضرب
فالحاصل بالمصدر منه كون زيد ضاربا وهو الضاربية وكون عمرو مضروبا وهو المضروبية فالمعنى المصدري للحكمة هو ما يساوق [illegible]
والحاصل بالمصدر هو الموجود منه والمشتق اعني الصورة العلمية محمد الدين واعلم ان جميع المصادر يستعمل تارة في اصل النسبة
تسمى مصدرا وتارة في الهيئة الحاصلة منها للمتعلق معنوية كانت او حسية كهيئة المتحرك الحاصلة من الحركة وتسمى حاصلا بالمصدر
وتلك الهيئة اما ان تكون للفاعل فقط في الافعال اللازمة كالمتحركية والقاعدية الحاصلتين من الحركة والقيام او للفاعل والمفعول
وذلك في الافعال المتعدية كالعالمية والمعلومية الحاصلتين من العلم حسن چلپی

[illegible]
على ان علم الحكمة علم لا نفس الحكمة يقتضي ان يحمل الاستكمال لا على
معنى ما يستكمل به على معناه المصدري والحكمة على معنى العلم وهو
الشارح فاعترض عليه والحق ان يحمل الحكمة على معنى العلم والاستكمال

قوله بحسب الطاقة البشرية متعلق بقوله تحصيل والمراد بالطاقة البشرية طاقة الاوساط من الناس لا طاقة الاعلى فيهم والا
لزم ان لا يوجد حكيم اصلا ولا طاقة الادنى والا يلزم ان يكون كل احد حكيما فان قيل بعض الحكماء يقولون بقدم العالم
وبعضهم بحدوثه فنقول احدهما لا يطابق الواقع فيلزم ان لا يكون حكيما قلت والذي لا يطابق كل فوائده للواقع [illegible]
انه ليس بحكيم وان طابق بعض فوائده للواقع دون بعض الاخر فهو باعتبار ذلك القول المطابق حكيم والمعلم الذي [illegible]
[illegible]

والاستكمال على معنى ما يستكمل به من الصورة العلمية وتحمل على معنى الملكة
والاستكمال بمعنى ما يستكمل به صحيح يمكن حمله عليه على ما لا يخفى ويمكن حمل كل
واحد منهما على الاصول والقواعد ما يحمل الحكمة عليه فقط واما حمل الاستكمال
فان ابى يصح ان تلك الاصول والقواعد اي تحصيلها في النفس يستكمل
فيصح حمل الحكمة على معانيها الثلث فصار الكلام موافقا لما تقرر ان اسما
العلوم المدونة يصح اطلاقها على الاصول والقواعد وعلى الملكة وعلى
التصديق بتلك القواعد قال تحصيل ما عليه الوجود اه اي وذلك
الاستكمال بحصل تحصيل احوال كائن هي تلك الاحوال الاشياء الموجودة
في نفس الامر وتحصيل احوال كائن على تلك الاحوال الواجب اي على
هذه الاحوال كان ينبغي ان يفعل وان لا يفعل ويمكن ان يرجع ضمير
عليه راجع الى الانسان اي يكون واجبا على الانسان فعله او تركه
من الافعال الحميدة والذميمة فالحكيم من كان عالما بما ينبغي ان يعلم
وعاملا بما ينبغي ان يعمل وتاركا بما ينبغي ان يترك ويصير بذلك
كاملا للعقول التي كمالاتها العلمية والعملية حاصلة لها بالفعل ويستعد
بذلك للسعادة القصوى الاخروية التي هي البهجة والسعادة
الروحانية الباقية بعد خراب البدن قال بحسب الطاقة البشرية
يفيد فوائد احدها انه لا يلزم معرفة جميع الاحوال وثانيها انه لا يلزم
معرفة احوال جميع الموجودات وثالثها انه لا يلزم تحصيل جميع ما يجب
ان يعلم او لا يعمل ورابعها انه لا يلزم المرتبة البالغة من العلم

قوله يفيد فوائد هذا القول يشعر ان قوله بحسب الطاقة البشرية من باب التنازع فان كل فائدة بالنظر الى تعلق فالفائدة الاولى بالنظر
الى تعلق هذا القول بقوله ما عليه اي تلك الاحوال بقدر الطاقة البشرية اي لا جميعها والثانية بالنظر الى تعلقه بالوجود في نفسه
اي وذلك الوجود في نفسه بقدر الطاقة البشرية لا جميع الموجودات والثالثة بالنظر الى التعلق بقوله وما عليه الواجب اي
وذلك الواجب بقدر الطاقة البشرية لا جميع الواجبات والرابع بالنظر الى التعلق بقوله تحصيل والخامس الى التعلق بقوله في نفسه
اي وذلك الوجود في نفس الامر الذي حصلت احواله بقدر الطاقة البشرية فلا يلزم ان تكون احواله مطابقا لنفس الامر محمد الدين

اليقين الكامل على مذهب من جوز الشدة والضعف في اليقين وعلى ما
ان مطابقتها لنفس الامر لا يلزم في الواقع بل يكفي ان يكون مطابقا
لها بحسب ظن المحقق وبذل جهده فيه فلا يخرج بمخالفته الواقع في نفسه
عن كونه حكميا وعند اعتبار المطابقة في الواقع كان يخرج واطلاق
الحكم عليه كان على سبيل التوسع والمراد بالطاقة اما طاقة النوع او
طاقة ذلك الشخص وطاقة اوساط الناس والاخير اظهر ولا يخفى
توجيه الاولين وفي قوله ان تعلقت بالامور التي لنا ان نفعلها
ونعلها فايدة وهي التنبيه وانه المذهب في موضوع الحكمة العملية حيث
اختلفوا اي ان موضوعه النفس الانسانية على ما ذهب اليه ارباب
التحقيق او الاعمال والافعال على ما اختاره غيرهم فيكون اولى
مما اختص بواحد منهما كالثاني على ما هو المشهور قال الشارح واما ان
لا يكون آه ههنا بحث مشهور وهو ان المراد بمخالطة المادة اما مخالطة
المادة المخصوصة على ما يشعر به كلامه قدس سره في هذا الموضع
على ما لا يخفى على الناظر او مطلق المادة على ما هو الظاهر من اللفظ
فعلى الاول يشكل بمباحث كتاب السماء والعالم من الطبيعي حيث
يبحث فيها عن الاحوال المشتركة بين الافلاك والعناصر وعلى
الثاني بمباحث علم الهيئة اذ يبحث فيها عن احوال الافلاك
والعناصر فان قلت الاستشكال بمباحث الهيئة بين الوجهين
اذ ربما يبحث فيها عن احوال امور كانت مخالطة المادة المعينة

الهيئة شرطا فيها قلت في المباحث المتعلقة بها في علم الهيئة لوحظ
فيها خصوصية المادة قال قدس سره في حاشية شرح المطالع الفلك
الثامن مثلا انما يعلم عندنا بمفهومات كلية مقيد بعضها ببعض حتى
صارت منحصرة في واحد بالشخص مع بقائه وذلك المقيد كليا يجب تصوره
ولو وضع موضعه جرم آخر يوافقه في وضعه ومقداره وسائر احكامه
وان خالفه في حقيقته كانت مباحث الفلك الثامن منطبقة عليه
اياه وقس على ذلك ما عداه هذه عبارته ولا يخفى دلالته على ما ذكرنا
والجواب ان الهيئة المجسمة التي يبحث فيها عن الافلاك والعناصر
اي اجسامها واجزائها الجوهرية من مخترعات المتأخرين واما
القدماء فانما يبحث في الهيئة عن المقادير والحركات والاوضاع
والاشكال ولا يبحث فيها عن اجسامها وبناء التقسيم على طريق القدماء
على انه لا يبعد ان يلتزم ان في الهيئة المجسمة كانت الملاحظة
في هذه المباحث مقادير تلك الاجسام لا اجسامها الطبيعية
فتأمل فان قيل مثل ذا لقول في المسئلة المشتركة بين العلمين كاستدارة
الارض مثلا حيث قالوا ان اثبت بالبرهان اللمي كانت من الطبيعي
وان اثبت بالبرهان الاني كانت من الهيئة قلت على ما قررنا
من ان الملحوظ في الهيئة مقاديرها دون جوهريتها وفي الطبيعي الملاحظ
جوهريتها فلا اشكال في اشتراك المسئلة بين العلمين نظرا الى الظاهر مع
قطع النظر عن ذلك تقول ان استدل عليها بالبرهان اللمي كان الملحوظ

الامر بالنسبة الى الله تعالى فرع بغير وجه ملاحظة المادة في المرة بعد مرة في الاذهان وهو ان البرهان اللمي الاستدلال من العلة الى المعلول فيستدل
على بالبسيط على استدارة الارض مع ملاحظة البسيط لا يكون بدون ملاحظة الاين او الاستدلال من المعلول على العلة فيستدل
على الاستدارة بكون كل خط منه الى السطح متشابهة وهو لا يتوقف على ملاحظة المادة محمد اكرم

بل يمكن ان يكون معناه اي بعض هذه الامور الذي هو اصولها واساسها من جانب الشرع فيكون موافقا لما فهم الخ منه سلمه

فيها الطبيعة النوعية المقتضية لاستعداد الحركة والسكون فيقيد
ان فيها بحثا عن احوال الجسم الطبيعي من جهة استعداد الحركة والسكون
وهو المراد بمخالطة المادة على ما مر وانما ذلك في صورة الاستدلال
بالاني لا يلاحظ هذه الجهة فيخرج عن الطبيعي فتدبر وتمام تحقيق
ذلك يطلب من حواشينا على شرح الاشارات قال ومبادى
هذه الثلثة اي اصولها واساسها تطلق على ما يقتضيه اللفظ من جهة
الشريعة الالهية وذلك لا ينافي تقسيمها كلها الى ما يتعلق بالملك والسلطنة
والى ما يتعلق بالنبوة والشريعة وذلك لان هذا القسم من الحكمة
بل كلها اوحاها الله تعالى الى الانبياء عليهم السلام على ما يدل عليه
كتب السير والتواريخ وهي كلها من جانب الشرع وبعض من مال
الى خلاف الشرع انما زادت قيل من الافكار المتفلسفة وعلى هذا
لا حاجة في توجيه كلام الشيخ الى ما ارتكبه قدس سره حيث قال
اي بعض هذه الامور معلومة من جانب الشرع قوله وهو مثال
القائم الثابت بنزول الوحي المراد به الشرع فهذا معنى آخر فضل
من الاول قال اي الشاملة للمجرد والمادي ومقابلتها
اقول يحتمل ان يكون مقابلتها معطوفا على قوله الشاملة فيكون
العدم والامتناع داخلين في الامور العامة ولم يكن البحث
عنهما في مقالة الامور العامة تطفليا ويحتمل ان يكون معطوفا
على الامور العامة فلم يكونا داخلين في الامور العامة فيكون

المقالة الاولى

الامتناع والكل ما خارجين من الامور العامة وادخالهما في المقالة والمقالة موضوعة لبيانها انما يعتبر بلا فرق نعم لو بحث عن
الموضع الخاص للامور العامة لكان طفيليا في خصوص ذلك لا في المقالة ولم يتعين موضع خاص لها مولوي يوسف

فيكون البحث عنهما تطفليا بناء على انهما مقابلا الوجود والامكان
وهما من الامور العامة هذا ثم هذا التعريف للامور العامة يصدق على
الاحوال المختصة بالجواهر المتباينة كما لاحوال المجرد والمادي
ويمكن ان يقال ان تلك الاحوال اخص في الامور العامة بالمعنى
المراد ههنا اذ المراد بالامور العامة ههنا ما لا يفتقر الى المادة
لكن يقارنها وهو ما يبحث عنه في الفلسفة الاولى والعلم الكلي
على ما مر آنفا فانه حيث قسم الالهي بالمعنى الاعم الى قسمين الالهي
والعلم الكلي ثم ذكر ان المقالة الاولى في الامور العامة فهم منه
ان المراد بالامور العامة ما يبحث عنه في القسم الثاني من الالهي
وهو الذي يسمى بالعلم الكلي ولا يلزم ان يكون هذا الاصطلاح
للامور العامة موافقا لما اشتهر في الكتب الكلامية بقي ههنا شيء
وهو ان العلية والمعلولية من الامور العامة بجميع التفاسير
ولم يذكرهما المص في المقالة الاولى التي وضعها للامور العامة
قال لان جزء المصدق به بالبديهة لا يجب ان يكون بديهيا
اقول ان اريد بالتصديق ما هو رأي الحكيم من الحكم فلا يكون
للتصديق جزء لان المصدق به على هذا الرأي هو النسبة والنسبة
بسيطة على ما صرح به الجمهور وان اريد ما هو رأي الامام من التصورات
الثلث والحكم فيتوجه ان التصديق عند الامام لما كان عبارة
عن هذا المجموع فلا يكون بديهيا الا اذا كان جميع اجزائه بديهيا

قوله السؤال تحقيقي والجواب تكلف محض وقد بين ان التجوز في اطلاق الجزء على الشرط او في اطلاق المصدق به على المجموع كما تكلف

وبهذا اراد يستدل ببداهة التصديق على بداهة التصور لانا نقول
نختار الاول ونقول المصدق به عند الحكيم وان كان بالحقيقة هو النسبة
فقط لكن لما توقف التصديق عندهم ايضا على تصور الاطراف والنسبة
يطلق المصدق به على مجموع الثلث كثيرا فلفائدة التقييد بالمتصور
الاحتراز عما هو مصدق به ولو بالتعرض قوله قيل يمتنع تصور
والا لزم اجتماع المثلين اقول هذا الدليل لو تم لدل على امتناع
تصور النفس المفهومات المتصفة بها اي ادراكها بالعلم الحصولي
والتزام امتناع تصورها مطلقا بعيد عن الانصاف واما النفس
بعلمها بذاته وصفاته فمبني على عدم تصور معنى التصور عندهم
لانه مفسر في المشهور بحصول صورة الشيء في العقل فظاهر ان هذا
انما يتناول العلم الحصولي على ما هو جوابه وعلمها بذاته وصفاته
حضوري بل النقض بعلمها بذاته يدل على توهم ان اجتماع
المثلين المستحيل يتحقق في صورة حصول احدهما في الآخر وليس كذلك
بل ان اجتماع المثلين المستحيل هو حصولهما في محل واحد على ما هو جوابه
ثم اقول الظاهر من الكلام الذي ذكره قدس سره في مقام الجواب
انه اجاب بجوابين احدهما انه لا يتحقق هيهنا مثلان لانهما فردان
متحدان في الماهية النوعية وهيهنا يتحقق اجتماع الفرد مع الماهية
وفيه نظر لانه لما تقرر ان الحاصل في الذهن هو شبح الاشياء فاذا
تصور ماهية الوجود وحصل صورتها المطابقة لها في الذهن فلا يكون

حاصله ان ظاهر كلامه قدس سره في مقام الجواب انه اجاب بجوابين ولكن الاول ليس بشيء لكونه منظورا فيه بل الجواب هو الثاني فقط
وفيه انه يمكن ان يكون مراده قدس سره هو انه ان اريد بالحاصل في الذهن الحاصل فيه فقط مع قطع النظر عن فرديته
وكليته فلا مماثلة وان اريد القائم به المتشخص بتشخصه فهو مثلان لكن اجتماعهما ليس بمحال لكون احد الفردين
خارجيا والآخر ذهنيا فلا اتحاد بينهما فيكون الكل الجواب الواحد محمد امين

فلا يشكل ان تلك الصورة من حيث انها حاصلة في نفس مخصوصة وصفات
مشخصة متشخصة ذهنية كانت فردا شخصيا ذهنيا لماهية الوجود وهو
من حيث انه متحقق في الذهن جزئي ومع قطع النظر عن التشخص كان
كليا فيلزم اجتماع المثلين ويمكن الجواب عن الدليل عندهم النقض
بان الوجود لما كان مقولا بالتشكيك على افراده كان عرضيا لها
على ما تقرر في موضعه فلا يتحد الوجودان في الماهية النوعية وهذا
الجواب تام بناء على اذا كان المستدل بصدد التحقيق ويريد اثبات
امتناع تصور الوجود الحقيقي الواقع على ما هو الظاهر ولو كان بصدد
الجدل والزام من يقول ببديهي التصور كالمتقدم بناء على ما يلزم
كون الوجود المطلق جزء الخاص فلا وانت تعلم ان اللازم اجتماع
الوجود الخارجي اي ما كان النفس موجودة خارجيا مع الذهني
اي الحاصل في الذهن والمرتسم فيه وهذا غير مستحيل لان اجتماع
المثلين انما كان مستحيلا لاستلزامه رفع الاثنينية والتغاير بينهما
وهيهنا يتحقق الاثنينية والتغاير فلا يلزم المماثلة التي كان اجتماع
المثلين معها محالا هذا ثم اقول من قال بامتناع تصور الوجود
اراد تصوره بالكنه كما ان من قال ببداهة تصوره اراد ببداهته
بالكنه والدليل المذكور لا يدل على امتناع تصوره بالوجه
او عند تصوره بالوجه لا يمثل حقيقة الوجود بل ما هو وجهه لكن على
وجه يصير مرآة لملاحظة الوجود ويرشدك الى ما ذكرنا لفظ الماهية

والفرق بين الجوابين هو وجهين احدهما ان الاول مبني على انه فرد مع الماهية
لا فرد مع فرد والثاني مبني على انه فرد مع فرد لا فرد مع الماهية والثاني ان الاول مبني
على عدم تسليم المماثلة والثاني مبني على تسليمها لكنه لا يلزم الا الاستحالة عبد الرحمن

في قوله فلو حصل فيها ماهية الوجود فانه مع ما ذكره قدس سره تقول مع
ان آه لان الحكم لا يستدعي تصور المحكوم عليه الا بالوجه قال
لكونه محل المتنازع فيه او مستلزما له اقول يعني ان كان النزاع
في الوجود الخاص في الواقع وان كان كلام المصنف لا يلائمه فهو عين
المتنازع فيه وان كان في الوجود المطلق فهو مستلزم له وشامل له
بناء على ان الوجود المطلق ذاتي للخاص فمن لا يسلم كون المطلق
بديهيا كيف يسلم كون الخاص المشتمل عليه بديهيا ومن هنا الا كان
بين لمن لا يسلم كون الحيوان بديهيا ان الانسان بديهي فاراد بالمسلم
المتنازع فيه استحالة عليه وتوقفه عليه فلا يرد عليه ان المقدمات
مستلزمة للنتيجة ولو صح ما ذكره لزم جواز منع المقدمات بناء على
استلزامها للمتنازع فيه قوله لانا نقول ليس الكلام في كون
فان قلت على تقدير حمل الكلام على المفهوم لم يسقط المنع
وان لم يمتنع الحمل عليهما قلت على هذا الحمل يصير المنع الاول
اقوى واظهر وكيف يمكن في المستدل دعوى بديهية هذا المفهوم
المركب مع من لم يسلم بديهية جزئه على انه يتوجه ايراد آخر
وهو انه لا يلزم من بديهية هذا المفهوم المركب بديهية جميع اجزائه
بالكنه بل يجوز ان يكون بديهيا بوجه ما فتأمل وقد عرفت ان
النزاع في بديهية كنه الوجود الذاتي قال ان يكون العلم
بحقيقة ذلك الشيء بديهيا اقول لا يخفى ان التصور في هذا الشق

والحاصل ان ارادوا المحشي بقوله لا يلزم من بديهية هذا المفهوم المركب بديهية جميع اجزائه بالكنه انه لا يلزم بديهية
هذا المفهوم باي وجه كان بديهية اجزائه بالكنه فمسلم لكنه الكلام في بديهية المفهوم بالكنه وان اريد انه
لا يلزم من بديهية هذا المفهوم التصوري بالكنه بديهية اجزائه بالكنه فممنوع اذ ما يتوقف عليه الجزء يتوقف عليه الكل
بالضرورة ولو سلم فهو جار في المركب كما يعبر عنها منه غير فرق ولعل لهذا امر الناس فافهم محمد الدين

الجزم بل يحتمل ان يكون مقارنا لاحدهما الجزم بوجود المحتمل ولازم بانتفاء المتحقق وثانيهما الاعتقاد بخصوصية اخرى والجزم
بانتفاء المحتمل والاول اقرب الى الصواب ان شاء الله محمد الدين

ومنع قوله لا يلزم بديهيته اه لان اللازم من بديهية التصديق تصور المحمول بوجه ما لا بديهية تصوره بوجه ما
او بالضرورة في بديهية اطرافه بالوجه ايضا كشف الكشف

الشق كان منع العلم وتحققه كان في ضمن التصديق على ما اشار اليه
مع لا يلزم بديهية تصور الوجود بوجه ما ايضا فتخصيص الشق منع البديهة
بتصور كنه الوجود وحقيقته كما في الشق الاول ما بناء على حمل هذا الشق
في التصديق على ما اختاره الامام او على ان هذا المنع يندفع بان من
لا يقدر على الاكتساب من البله والصبيان يحصل له هذا التصديق
والتصديق لا يحصل بدون التصور والمراد بالبديهة ما يحصل لكل احد
حتى لمن لا قدرة له على الكسب او على ان هذا المنع مما اشار اليه
توجيه اختيار لفظ التصور على التصديق وهذا ان حمل قوله لا يلزم
مع انه للاضراب كما ان يحمل على انه للترقي ويكون المراد ان اللازم
من كون ذلك التصديق بديهيا ان يكون ذلك الشيء متصورا بوجه
لمن حصل له ذلك التصديق ولا يلزم غير ذلك اي لا يلزم كونه متصورا
بالحقيقة بل يكفي لذلك كونه متصورا بوجه ما ولا يلزم كون ذلك التصور
بديهيا بل يجوز ان يكون نظريا اذ يكفي في التصديق البديهي كون
حكمه غير محتاج الى النظر فتدبر على ما هو المشهور عند الجمهور قوله
سواء كان معلوم الاختصاص او مشكوكه اقول هذا انما يصح اذا كان
زوال الاعتقاد بالخصوصية باعتقاد خصوصية اخرى لا انه يحصل
الجزم بانتفاء المتحقق والجزم بانتفاء المحقق به بناء في الجزم تحقق
ما علم اختصاصه به او شك فيه اذ نتيجة الجزم بين الجزم بعدم الاختصاص
واما اذا كان زوال الاعتقاد بالخصوصية بالتردد في الخصوصية كما اشار

قال المحشي كما اشار اليه بقوله هذا اذا حمل اه هو تخصيص المنع بالكنه وعدم كون لزوم بديهية الاطراف بالوجه ايضا عند بديهية
التصديق مستفادا من الكلام ووجه استفادة التخصيص على تقدير حمل كلمة بل على الاضراب هو انه يصير المعنى ح انه لا يلزم كون
العلم بالحقيقة بديهيا بل اللازم تصور الاطراف بالوجه من غير تقييد ببديهية الاطراف ونظريتها كشف الكشف

تفصيل هذا المقام ان لفظ العلم يستعمل في هذه المباحث في معنيين فهو في الاول كان بمعنى الجزم المطابق وانما الكلام
في الثاني فان قلت يمكن اختيار انه بمعنى الجزم المطابق وكذلك يبقى الجزم بعدم الاختصاص الغير المطابق خارجا عن الاقسام
فما هو الا خوض في الشك قلت اولا اطلاق مشكوك الاختصاص على معلوم مجزوم عدم الاختصاص بعيد غاية البعد وثانيا انه
كيف يصح قوله سواء كان معلوم الاختصاص ومشكوكه فيه اذ لا شك ان عند الجزم بعدم الاختصاص لا يلزم زوال الاعتقاد بالخصوص
عند زوال الاعتقاد المختص وهو ظ

اليه قدس سره لا بالجزم بخصوصية اخرى فلا يصح لان الجزم بوجود
المختص لا يجامع الشك والتردد وربما يشك في اختصاصه به ويمكن تخصيص
كلامه قدس سره بتلك الصورة بقرينة ان المعلوم يعرض له الا انما
على ما تحرر والمراد بالشك ما يقابل العلم بقرينة المقابلة فيتناول الظن
بل الوهم ايضا ثم اقول هنا بحث لانه ان اعتبر في العلم المطابقة
للواقع كما هو المشهور فالاحتمال لا ينحصر في الثلثة المذكورة وان
لم يعتبر فلا يلزم من العلم بعدم الاختصاص بهذا المعنى ان لا يكون
مختصا في الواقع او يمكن ان يكون هنا جزم غير مطابق للواقع
ويمكن ان يوجه هذا الشق اعني الجزم بعدم الاختصاص بان يخص
بالنسبة الى خصم فلا تصور النزاع وان يختص بالنسبة اليه
احد الامرين الاخرين فيتم الملازمة سالمة عن المنع بان يقول لا معنى
هذا الشق بالنسبة الى خصم من التعيين بالنسبة اليه احد القسمين
الاخرين فيتم الملازمة **قال المص** ولما صح انقسامه الى الواجب
والممكن وانقسام الممكن الى اقسام حتى يثبت الاشتراك بين
الجميع **قال الش** لان المنقسم الى مفهومات انما هو المسمى بالعين هذا
وان كان مخالفا لما يتبادر ظاهر الكلام لان التقسيم يختص في تقسيم
الكل الى الاجزاء والكلي الى الجزئيات وههنا لا يتصور الاول فتعين
الثاني وان اي انما يتصور بالتاويل الذي ذكره او مثله هذا
لكن يرد على قوله وهو مشترك معنوي ان مثل هذا الاشتراك كيف

ببقاء القسم الغير المطابق للواقع اي المذكور في عبارته قدس سره اعني المعلوم الاختصاص والمشكوك الاختصاص وهو معلوم
عدم الاختصاص وانما لم يحصر فيها لبقاء المعلوم الاختصاص الغير المطابق والمعلوم عدم الاختصاص الغير المطابق والغرض
الثلثة كما يفهم من قوله وان لم يعتبر فلا يلزم من العلم بعدم الاختصاص كما لا يخفى محمد الدين

اي حصر القسم عند قول المص والا لما ان بين آه حيث قال الش كاشتراك مفهومات العين فيها محمد الدين

قوله ان هذه القسمة آه اي قسمة الوجود الى الواجب والممكن صحيحة واقعة مع قطع النظر عن كون المقسم هو اللفظ نفسه او المعنى
المسمى به فلو كان التقسيم باعتبار المسمى يوجب ان يلاحظ حين التقسيم على انه مشترك معنوي بخلاف تقسيم العين
فانه ليس بصحيح على دعوى المقسم بدون ارادة المسمى او نحوه وفيه انه هذه الجودة دعوى ان الوجود
على تقدير كونه مشتركا لفظيا لا فرق بينه وبين العين وبهذا الامر بالتامل واحاله على المجازات وفيه

قوله لان الجزم بوجود المختص لا يجامع الشك آه وذلك لان التردد في المختص به لا يجامع الجزم لاحتمال اختصاصه كما اذا جزمنا بكون
هذا الحيوان شديد العدو وترددنا في ان شدة العدو مختصة بالفرس فلا يجامع التردد في كونه فرسا او بغلا او غير ذلك نعم لو جزمنا بانه
ليس بفرس كان يجامع التردد في اختصاصه بها مع زوال ثبوته له **قال** الجزم بثبوت العدو الشديد لهذا الحيوان والتردد
في انه مختص بالفرس ولا لا يجامع التردد في كون هذا الحيوان فرسا او غيره بل يجامع الجزم بكونه غير فرس فانه لا يكون مشكوك
الاختصاص بل يكون مجزوم الاختصاص محمد جريري **قوله** وربما يشك في اختصاصه به او نتيجة الجزم بوجود المختص الشك في اختصاصه
والتردد في وجود المختص جواز الانفكاك وعدمه لا الجزم بانتفاء وجود المختص فلم يلزم من زوال الاعتقاد المختص بهذا المعنى
زوال اعتقاد المختص كما لا يخفى محمد الدين **قوله** ثم اقول هنا بحث آه حاصل البحث هذا ان اعتبر في العلم المطابقة للواقع فلا
نعم ان الاعتقاد والباقي لا يكون الا اعتقاد وتحقق ما علم عدم اختصاصه على مطابقا للواقع كيف وكما يجيء ذلك كذلك يجيء اعتقاد
تحقق ما علم عدم اختصاصه على غير مطابق فنقول لا نم كبرى الدليل القائم على ملازمة المقدم وهو ان الوجود لو كان مشتركا
لفظيا وكان زايدا على الماهية مختصا بها لزوال اعتقاده بزوال اعتقاد خصوصياتها وتكم فلانه اذا زال الاعتقاد بالمختص
يلزم زوال الاعتقاد بالمختص سواء كان معلوما اختصاصه على مطابقا للواقع او مشكوكا اختصاصه فقلنا مسلم لكن قولكم
فالباقي لا يكون الا ما علم عدم اختصاصه على مطابقا للواقع فلنا م وانما يصدق هذا لو اعتبر في العلم المطابق لقوله
فالباقي لا يكون آه مسلم لكن هذا الدليل لا يستلزم الكبرى المذكورة فانه لا يلزم من العلم بعدم الاختصاص بهذا المعنى اي
الاعم الشامل للمطابق وغير المطابق ان لا يكون مختصا في الواقع لجواز ان الوجود مختصا في الواقع وجزم بعدم اختصاصه
فلا يزول اعتقاده على ما اشار اليه المحشي بقوله او يمكن آه فلا يلزم من كون الوجود مشتركا لفظيا ومختصا زوال اعتقاده
بزوال اعتقاد خصوصياتها عبد الرحمن **قوله** لان التقسيم اي التقسيم اللغوي وهو تحليل المقسم الى الاجزاء كتقسيم البيت الى السقف
والجدران او الاجزاء كتقسيم الانسان الى الرجل والمرأة لا التقسيم الاصطلاحي هو عبارة عن ضم قيود متخالفة الى مورد القسمة
تحصل بانضمام كل قيد اليه قسم منه فانه لا يجري الا في الكلي فلا يرد ما قاله في حاشية مختصر الاصول قاسم

قدس سره فان قيل كيف يدعي ان هذا الطريق حق مع ان المشتبهين
في وجود الخصوصية اذا لم يكن كونه ممكنا لم يكن زوال الاعتقاد الخصوصية المعين كونه
سببا لهذا الممكن لم يزل فما هذا كيف يدعي بطلان التالي ان الاعتقاد بالخصوصية زال لكن لم يزل الاعتقاد بالوجود ولا
ان بقي كونه سببا لهذا الممكن انما لكون خصوصية الموضوع لا الخصوصية التي اعتقدناها بعينها الموضوع ولا شك ان
بينهما بون لا ملاك وقد عرفت انما تزول احمد شيخ

تفصيل هذا المقام ان لفظ العلم يستعمل في هذه المباحث في معنيين فهو في الاول كان بمعنى الجزم المطابق وانما الكلام
في الثاني فان قلت يمكن اختيار انه بمعنى الجزم المطابق وقولك يبقى الجزم بعدم الاختصاص الغير المطابق خارجا عن الاقسام
فنا هو داخل في الشك قلت اولا اطلاق الشك على الاختصاص مع سبق الجزم بعدم الاختصاص بعيد غاية البعد وثانيا انه
كيف يصح قوله سواء كان معلوم الاختصاص او مشكوكا فيه اذ لا شك ان عند الجزم بعدم الاختصاص لا يجزم بزوال الاعتقاد بالمختص
الاعتقاد المختص به وهو ظ

واعلم ان ههنا اربع صور احدها زوال اعتقاد المختص بالاعتقاد بالمختص به الآخر وكان الاختصاص معلوما والثاني هذه الصورة لكن
يكون الاختصاص مشكوكا والثالث زوال اعتقاد المختص بالتردد في خصوصيته مع العلم بالاختصاص والرابع ما يكون
الزوال بالتردد ولكن مشكوكا في الاختصاص وقال المحرر رحمه الله ما ملخصه لظهور ان زوال الاعتقاد اذا كان بالاعتقاد
الآخر سواء كان الاختصاص معلوما او مشكوكا فيه فزوال اعتقاد الخصوصية اي المختص بزوال اعتقاد المختص واما اذا كان
الزوال بالتردد فلا يصح وظاهر الكلام انه لا يصح مطلقا اي مع قسميه لكن ما ذكر في الدليل مختص باحد قسميه لانه قال لا باقية
الشك والتردد فيما شك في اختصاصه به في كونه قوله فلا يصح اي لا يصح على اطلاقه لانه لا يصح مطلقا في اللازمة ممنوعة
في احد من الصور الاربعة وما افاده بعض تلامذة الاستاذ اي لا يصح مطلقا اي في صورة الشك بالاختصاص فظ واما
في صورة الجزم فلا احتمال ان ينقلب العلم بالاختصاص الى الشك به فحاصله امنع الملازمة بجريانه في الصورتين من الصور الاربع
لكن فيه بحث اما اولا فلانه فاته لظاهر الكلام المحرر كما عرفت لا ان يحمل كلامه على سبيل التمثيل واما ثانيا فلا جريانه
في الصورة الثانية من الصور الاربع بان يحصل الجزم بانتفاء المختص لا بانه في الجزم بوجود المختص فيما شك في اختصاصه
لجواز انقلابه الى العلم بعدم الاختصاص واعترض الاستاذ على قوله لا باقية في الشك والتردد فيما شك في اختصاصه لان
الظاهر فان لان عند التردد في المختص يحصل الشك لا اختصاص احتمال عدم المختص به فحصل احتمال عدم المختص فلا يمكن
به الجزم بوجوده وقال في جوابه حررت في تعريف الزمان وفيه ان احتمال المختص به والتردد فيه لا يستلزم احتمال عدم
ما شك في اختصاصه به لاحتمال عدم الاختصاص فالشك مع الجزم بوجود المختص تردد في انه زال المختص به ولم يكن مختصا به
او لم يزل ويكون مختصا هذا التفصيل الكلام في هذا المقام والكلام على العلم العلام

ان يردد على قوله وهو مشترك معنوي ان مثل هذا الاشتراك

بقاء القسم الغير المطابق للواقع اي المذكور في عبارته قدس سره اعني المعلوم الاختصاص والمشكوك الاختصاص ومعلوم
عدم الاختصاص واما نحن فيما بقاء المعلوم الاختصاص الغير المطابق والعالم عدم الاختصاص الغير المطابق والفرض
الشاك ما يفهم من قوله وان لم يتغير فلا يلزم منه العلم بعدم الاختصاص كما لا يخفى محمد اكرم
اي حاصل غير عند قول المصنف والالماء ان يتوهم حيث قال الشارح كاشتراك مفهومات الذين فيها محمد اكرم

قوله ان هذه القسمة آه اي قسمة الوجود والامكان صحيحة وافيه ما نعه قطع النظر عن كون المقسم هو اللفظ نفسه والمراد
التسمية فلو كان التقسيم باعتبار التسمية يوجب لملاحظة حين التقسيم علم انه مشترك معنوي بخلاف تقسيم العين
فانه ليس بصحيح فما دعوى القطع بدون ارادة التسمية او نحوه وفيه انه هو مجرد دعوى ان الوجود
لو فقد كونه مشتركا لفظيا لا فرق بينه وبين العين وما قاله الامر بالتباين مع احالة على المجازات وفيه

يجري في صورة كون الوجود مشتركا لفظيا والحق في الجواب ان يقال
على المجازات ما ذكره قدس سره في حواشي التجريد ان هذه القسمة مانع قطع النظر
عن اللفظ والتسمية قال الشارح قوله فالذي لم يزل هو الاعتقاد بالوجود
المحمول على ذلك السبب المتصف بالامكان لا الاعتقاد بالوجود المقيد اقول
كلامه قدس سره يدل على ان الشارح جعل المحمول هو الوجود في الشق الاول
مقيدا بخصوصية الموضوع وليس كذلك بل مراد الشارح على ملاحظة التقييد
في جانب الموضوع فصار حاصل كلامه ان عنوان الموضوع في قولنا
السبب موجود ليس هو سبب لانه خارج عن البحث بل السبب الخاص
اي السبب المتصف بالامكان فاذا زال الاعتقاد بالامكان وحصل
اعتقاد الوجوب زال الاعتقاد بان السبب الممكن موجود اذ باختلاف
العنوان يختلف التصديق ويدل على ما ذكرنا قول الشارح لان الخصوصية
هي السبب من المتصف بالامكان حيث جعل الامكان قيد الخصوصية
التي هي الموضوع وعلى هذا كان الجواب ان العنوان هو السبب
الخاص بخصوصية كونه سببا للممكن المفروض لا بخصوصية كونه ممكنا
وصار الحاصل ان ههنا اعتقادين احدهما اعتقاد كون سبب ذلك
الممكن موجودا وهو باق لم يزل وثانيهما اعتقاد كونه ممكنا وهو زائل
قال الشارح قوله بصحة انحصار الشيء في الموجود والمعدوم اي انحصارا
عقليا لا يحتاج في الحكم به الى ملاحظة مقدمة اجنبية اصلا على ما افاد
قدس سره فان قيل كيف يدعي ان هذا الحصر عقلي مع ان المشتبه

وجدان الخصوصية اذا لم يكن كونه ممكنا لم يكن زوال الا زوال الخصوصية التي هي كونه
سببا لهذا الممكن لم يزل فما هذا الا كيف يتوهم بطلان التالي ان الاعتقاد بالخصوصية زال لكن لم يزل الاعتقاد بالوجود ولا
ان يقال كونه سببا لهذا الممكن انما يكون خصوصية الموضوع لا الخصوصية التي اعتقدنا ثبوتها للموضوع ولا شك ان
ههنا هو الامكان وقد عرفت انه زائل اه منه سلمه

فان قلت بناء تفسير الموجود بالذات اي لها الوجود يلزم ان لا يكون جميع الاعراض مثل السواد والبياض موجودة وبطل
هذا الا مكابرة صرفة قلت سيجيء ان الذات عندهم هي معنى التحقق بالاستقلال فيدخل فيه جميع الاعراض الغير النسبية
ويخرج منه جميع النسبية مثل العالمية والقادرية والبياضية والسوادية وهذه هي الاحوال وهي واسطة عندهم واما الذات
عندنا فهو ما اذا وجد في الخارج كان لا في موضوع فيخرج جميع الاعراض عن التعريف فافهم م ح ع

للاحوال بنكره ونظائره انه هو لازم من اهل العقل والتميز وليسوا
بلهاء ولا مجانين اقول يجيء ان النزاع بينهم ليس الا في تفسير الالفاظ
وانهم لم يعنوا بالموجود والمعدوم ما عنيناه بهما وذلك لانهم
ارادوا بالموجود الذات التي لها الوجود وبالمعدوم الذات
المسلوب عنها الوجود فما ليس بذات يكون واسطة قوله وليس كذلك
فانا اذا اعتقدنا كونه ممكنا فقد زال اعتقاد خصوصيته يريد انا اذا
اعتقدنا كون السبب المفروض ان خصوصية الواجب ممكنا اي
خصوصية الممكن فقد زال اعتقاد خصوصيته المفروضة الواجب وذلك
ظ وليس المعنى ان الخصوصية التي عبر عنها بالواجب يعتقد انها بعينها
ممكنة حتى يرد ان اللازم على هذا التقدير مغايرة مفهوم الوجود
بمفهوم الواجب الذي عبر عن خصوصيته به لا مغايرته لنفس
الخصوصية التي هي محل النزاع قوله ولا يتوهم ان ذلك ما
ذكره البعض من المكابرات كلام على السند فان مراده ان المقدمة
التي اوردها المنع عليها بديهية لا يقبل المنع في نفسها وليس باعث
على نقضها منعها سوى الشبهة التي اوردها المانع في مقام السند
فالمنع انما يتجه على تقديره فاذا بطل اندفع المنع واما اندفاعه
على تقدير عدمه فظ لانه منع للمقدمة البديهية بلا سند وشبهة اصلا
ولا ابتناء الاصل الشبهة بمورودة في مقام السند هذا غاية توجيه
الكلام قال الشارح اذ لو كان مختصا بذلك لما اوجب اعتقاده فصار

قوله لا انه يقال كما ان هذا غير لازم من التقرير الاخير كذلك غير لازم من التقرير الاول لان قوله لان الاعتقاد اه اذ لو كان
الاختصاص معتقدا انما يجب لما لازمه يجب الاعتقاد ولا يجب بقصر الامر فيما سنشاء بنقيض التالي انما يلزم نقيض المقدم يجب الاعتقاد
نعم ذلك كذلك لو كان ذلك الاعتقاد وقوله اذ لو كان الاختصاص معتقدا مقيدا بالاعتقاد المطابق للواقع مع انه لو قيد بذلك
فالتقييد لمعلوم ايضا بذلك فلا فرق بين التقريرين محمد الدين

فصار حاصل الدليل انه لو كان للوجود معان متعددة كل منها مختص بماهية
زال اعتقاد الوجود بزوال اعتقاد خصوصيته لان الاعتقاد بالمختص
يجب ان يزول عند زوال الاعتقاد بالمختص به اذ لو كان الاختصاص
معتقدا وههنا الاختصاص معتقد فتحققت الملازمة ثم باستثناء نقيض
التالي لم يلزم نقيض المقدم وهو المط وليس حاصل الدليل ح ان الوجود

[illegible]

الشيء لنفسه ضروري وانما قال الظ ذلك ولم يقطع به لان اختصاص
الشيء لنفسه انما يعلم ضرورة اذ لو كان الشيء على جهله مختصا ومختصا
متصورا بوجه واحد وذلك غير لازم فيما نحن فيه قال الشارح اما لو كان

قوله نعم يمنع اه وهو ان قول الشارح اذ لو كان مختصا بذلك لما اوجب اعتقاده ويدل على تحقق اعتقاد
الاختصاص مع انه غير لازم اذ الاختصاص المحقق قد يكون معتقدا وقد يكون مشكوكا لكنه قد
سبق الاشارة من سيد المحققين الى توجيهه وحاصل ما فهم من كلامه قده في توجيهه انه وان لم يتعرض للمشكوك لاختصاص الا انه
قد عرفت انه لا فرق بين المعلوم والمشكوك فيكتفى الكلام بالاقتصار ووجه الاقتصار ما اشار اليه بقوله الا انه اكتفى بالاعلام
فافهم محمد الدين

فان قلت بنا التفسير الوجود بالذات التي لها الوجود يلزم ان لا يكون جميع الاعراض مثل السواد والبياض موجودة وبل
هذا الا مكابرة صرفة قلت يتجه ان الذات عندهم هو معنى التعقل بالاستقلال فيدخل فيه جميع الاعراض الغير النسبية
ويخرج عنه جميع النسبية مثل العالمية والقادرية والبياضية والسوادية وهذه هي الاحوال وهي واسطة عندهم واما الذات
عند نا فهو ما اذا وجد في الخارج كان لا في موضوع فيخرج جميع الاعراض عنه التعريف فافهم محمد ...

للاحوال بنكره ونحو وظاهر ان هو لا من اهل العقل والتميز وليسوا
بلهاء ولا مجانين فنقول يحتمل ان نزاعهم ليس الا في تفسير الالفاظ
وانهم لم يعنوا بالموجود والمعدوم ما عنيناه بها وذلك لانهم
ارادوا بالموجود الذات التي لها الوجود وبالمعدوم الذات
المسلوبة عنها الوجود وفي السلب بذات كحوادث وواسطة قوله وليس كذلك

قوله نعم مع الكلام آه اذ للخصم ان يقول سلمنا ان الاعتقاد بامر متغاير يجب ان يزول عند زوال الاعتقاد بالآخر اذا كان
مختصا بذلك الآخر يجب اعتقاده لكن منعا ليس ح علي هذا الاحتمال بل على احتمال ان يكون اختصاصه مشكوكا فيه والاعتقاد ايضا
لا يجب ان يزول عند زوال مشكوكا فيه كما فهم من قوله الاعتقاد بالآخر اذا كان اختصاصه اذا كان مختصا بذلك اعتقاده فافهم
قوله نعم يفهم آه يريد ان قول الشارح اذا كان مختصا بذلك الآخر يجب الاعتقاد ويشعر بانه قد يكون معتقدا او غير معتقد ومع لا يتم الدليل
بما ذكره الشارح من الاثبات وقول الشارح رده الى توجيه الدليل بحيث يتم الدليل على تقدير كون الاختصاص معتقدا او غير معتقد
قوله نعم يفهم آه المفهوم من كلام الشارح اذا كان مختصا بذلك الآخر يجب الاعتقاد فانه يدل على تحقق الاعتقاد بالاختصاص مع انه غير لازم
قوله ضروري لا يخفى انه لا بد من التغاير بين المختص والمختص به ولو باعتبار اذ لا يعقل كون الشيء مختصا بوجه ومختصا به بذلك الوجه الغير
وهو بين فالصواب ان يقال لان اختصاص الشيء بنفسه مما يعلم ضرورة اذا لوحظ ثبوت وجه الاختصاص والاختصاص به لذلك
الشيء معا وذلك غير لازم وكان قوله فافهم اشارة الى هذا عبد الرحمن قوله غير لازم بخلاف ما اذا تصور الانسان من جهة مختصا
بوجه الحيوان الناطق ومن جهة مختصا بوجه الضاحك فانه ليس بضروري بل يتوقف العلم بالاختصاص على معرفة كون الضاحك
هل هو مختص ام لا وفيه ان الاختصاص نسبة يقتضي تغاير المنتسبين فاذا تصور المختص والمختص به بوجه واحد كيف يحكم بالاختصاص
الا ان يقال يكفي التغاير الاعتباري ولعله ظهر ما ذكرنا امر بالتامل محمد الدين

فالمنع انما يتجه على تقديره فاذا ... بل ...
على تقدير عدمه فقط لانه منع للمقدمة البديهية بلا سند وشبهة العقلا
ولا يجاب عن الشبهة بموردة في مقام السند هذا غاية توجيه
الكلام قال الشارح اذ لو كان مختصا بذلك الآخر يجب اعتقاده فصار

قوله لانه لو قيل كان ان هذا غير لازم من التقرير الاخير لكنه غير لازم من التقرير الاول لان قوله لان الاعتقاد آه اذا كان
الاختصاص معتقدا انما يجب الملازمة يجب الاعتقاد ولا يجب بتفسير الامر فيما ستنا لنقيض التالي انما يلزم نقيض المقدم يجب الاعتقاد
نعم ذلك كذلك لو كان ذلك الاعتقاد وقوله اذا كان الاختصاص معتقدا مقيدا بالاعتقاد والمطابق للواقع مع انه لو قيد بذلك
فالتقييد لمعلوم ايضا بذلك فلا فرق بين التقريرين محمد الدين

فصار حاصل الدليل انه لو كان للوجود معان متعددة وكل منها مختص بماهية
لزال اعتقاد الوجود بزوال اعتقاد خصوصيته لان الاعتقاد بالمختص
يجب ان يزول عند زوال الاعتقاد بالمختص به اذا كان الاختصاص
معتقدا وههنا الاختصاص معتقد فتحققت الملازمة ثم باستثناء نقيض
التالي لزم نقيض المقدم وهو المطلوب وليس حاصل الدليل ح ان الوجود
لو كان معلوم الاختصاص لزال اعتقاد الوجود بزوال اعتقاد
خصوصيته لكنه ليس كذلك حتى ينتج ان الوجود ليس بمعلوم الاختصاص
لانه ليس مخصوصا بحسب تفسير الامر نعم يتم الكلام في تحقق الاعتقاد
بالاختصاص وقد اشار الى توجيهه سيد المحققين في حواشيه حيث
قال سواء كان معلوم الاختصاص او مشكوكه فقول الشارح اذا كان
مختصا بذلك الآخر يجب اعتقاده في تقدير قولنا اذا كان مختصا
بذلك الآخر يجب الاعتقاد او كان الاختصاص مشكوكا فيه الا انه
اكتفى بالاول لانه الظاهر على زعم الخصم اذ الخصم وهو الاشعري
كما لا يقول ان للوجود معاني متعددة كذلك يقول ان كل منها عين
الماهية المختصة وكذا الوجود بها والظاهر ان من يقول ان وجود الانسان
مثلا عين الانسان يقول ان اختصاصه به معلوم لان اختصاص
الشيء بنفسه ضروري وانما قال الظاهر ذلك ولم يقطع به لان اختصاص
الشيء بنفسه مما يعلم ضرورة اذا كان الشيء على جهة مختصا ومختصا
به متصورا بوجه واحد وذلك غير لازم قال الشارح اما لو كان

قوله نعم مع اه اذ ان قول الشارح اذا كان مختصا بذلك الآخر يجب اعتقاده ويدل على تحقق اعتقاد
الاختصاص مع انه غير لازم اذ اختصاص المختص قد يكون معتقدا وقد يكون مشكوكا لكنه قد
سبق الى الشارح ان سيد المحققين الى توجيهه وحاصل ما فهم من كلامه قدس سره في توجيهه انه وان لم يتعرض للمشكوك الاختصاص ههنا الا انه
قد عرفت انه لا فرق بين المعلوم والمشكوك فيكون الكلام بالاقتصار ووجه الاقتصار ما اشار اليه بقوله الا انه اكتفى بالاول آه
فافهم محمد الدين

بذاته مع ان المطلوب حمله عليها على ما ذكره صاحب الحواشي كما لا يخفى قال وبيانه ان يقال حاصل الدليل انه لا بد ان يكون جميع الخصوصيات مطابقة لما في نفس الامر ويكون الوجود مختصا بها اراده فتامل. محمد ابن الشيخ. قوله جميع خصوصياته سواء كانت مطابقة كما اشار اليه بقوله او لا ان يكون شيء من خصوصياته او غير مطابقة اقول ما ذكره في حاصل الدليل خلاف ما يفهم من تقرير صاحب الحواشي حيث قال ما او لو كان المراد خصوصياته التي في نفس الامر فان الظاهر منه ان يكون حاصل الدليل انه لا بد ان يكون جميع الخصوصيات

المراد الخصوصيات التي في نفس الامر فحاصل الدليل حينئذ انه لا بد ان يكون شيء من خصوصياته مطابقة لما في نفس الامر اي وكذلك الوجود المعتقد مختصا بها في نفس الامر فزوال اعتقاد الوجود بزوال اعتقادها لكنا نجد ان اعتقاد جميع خصوصياته يزول ويتبدل بغير اعتقاد الوجود ولما قررنا ظهر اندفاع ما يقال من منع التالي على هذا التقدير مستندا بجواز ان يكون عدم زوال اعتقاد الوجود عند زوال اعتقاد خصوصياته بواسطة عدم مطابقتها لنفس الامر بان يكون الوجود المعتقد موجودا فاجابه انه ويعتقد له خصوصية ما فلذلك لا يزول اعتقاد الوجود بزوال اعتقاد خصوصيته قال الشارح فيكون الوجود مختصا بالجميع بحسب اعتقاده لا يخفى ما في هذه الملازمة من الانظار اذ لا يلزم من اعتقاد كون الخصوصية جميع الاعتقاد اختصاص الوجود بالجميع وتوجيهه ما ذكرنا آنفا وبيانه حينئذ ان المراد فيكون الوجود مختصا بالجميع بحسب اعتقاده او كان الاختصاص مشكوكا فيه على ما اشار اليه قدس سره وقد علمت الوجه في الاكتفاء بالاول فلا تغفل قال الشارح لان القائل العدم كل ماهية هو وجودها الخاص بها فيه ان حمل العدم على رفع الوجود الخاص خروج عن العرف اذ لو قال احد زيد معدوم ثم قال لكنه موجود بوجود عمرو لنسبه العقلاء الى التناقض وما ذلك الا لانا نفهم من العدم معنى لا يجامع الوجود اصلا وصار حاصل الدليل انا نفهم من العدم معنى لا يجامع

قوله على هذا التقدير وانت تعلم ان ما ذكره في السند انما ينطبق على منع الشرطية لا على منع نفي التالي وتوضيح ما ذكره على ما قرره ان يقول سلمنا انه يجب زوال اعتقاد الوجود بزوال اعتقاد خصوصيته مطابقة لما في نفس الامر على تقدير عدم الاشتراك المعنوي لكن لا نسلم نفي التالي لجواز ان يكون عدم زوال اعتقاد الوجود عند زوال اعتقاد خصوصياته بواسطة عدم مطابقة تلك الخصوصيات لما في نفس الامر بان يكون بعض الموجودات كالواجب الوجود مثلا فنعتقد له خصوصية غير مطابقة لما في نفس الامر فلا يجب زوال الاعتقاد به عند زوال الاعتقاد بالخصوصية. منه

قوله موجود بمعنى آخر اي موجود بوجود عمرو فلم يثبت الحصر العقلي لاحتياجه الى المقدمة الاجنبية فثبوت الحصر العقلي انما يكون على تقدير الوجود وحمله الاشتراك المعنوي حسب الظاهر. محمد ابن الشيخ. قوله واما القول بان طرف الحصر اه عطف على مقدر يعني وهذا السند الذي ذكره الشارح لمنع الشرطية الثانية واما السند الذي ذكره المحشي السيد فمنع مصادرة وهو ان طرف الحصر هو كونه موجودا باحد الوجودات فمردود. منه

بجامع الوجود اصلا فلو كان الوجود متعددا وقيل زيد مثلا اما موجود او معدوم جوز العقل انه لا يكون موجودا بهذا المعنى الذي فهم من معاني لفظ الوجود وقسم منه معدوم حال وجوده بمعنى آخر واما القول بان طرف الحصر هو كونه موجودا باحد الوجودات او كونه مسمى بلفظ الوجود فمردود بانا نجد هذا الجزم من غير ملاحظة مفهوم الوجود ولا اللفظ والتسمية الى غير ذلك فتامل قوله وقد منع اما ان يكون اطلاق العدم عليها بالاشتراك لفظا كاطلاق الوجود على افراده لا يخفى عليك ما في هذه العبارة من التسامح والاقلوب ان يقال كاطلاق الوجود على معانيه قوله لتوقفه على استقراء معاني الوجود اقول فيه نظر لان هذا الاستقراء انما هو لتحصيل تصور المحمول وتوقف تصور المحمول على امر خارج من التصورات لا ينافي كون حصره في طرفي النقيض عقليا اذ الحصر العقلي ما لم يفتقر بعد تصور الاطراف على مقدمة اجنبية اللهم الا ان يراد بالحصر العقلي ما لم يتوقف على امر خارج اصلا ونحن انما نجد حصرا بين الوجود والعدم لا يتوقف على امر خارج من تصور الاطراف وفيه تعسف فان قلت لا حاجة الى الاستقراء اذ يمكن تصور المعاني المتعددة بعنوان انها مسمى لفظ الوجود فالجواب ان المستدل ان يقول انا نجد الجزم بالانحصار من غير ملاحظة اللفظ والتسمية وما يتاتى في ذلك كما مر ولا يذهب عليك انه لا يخفى اندفاع جميع الذي ذكره المحشي على البطلان تالي الشرطية الاولى وتالي الشرطية الثانية

وحاصل السؤال لكن الوجود مشتركا لفظيا ويحكم الانحصار من غير حاجة الى الاستقراء بان يعتبر بالعنوان المذكور فيكون الانحصار عقليا فيه لكنه لو كان الوجود مشتركا لفظيا لم يتحقق الانحصار العقلي بدون التصور وحاصل الجواب انا نجد الجزم بدون تلك الملاحظة فلا يكون مشتركا لفظيا اذ هو مناط على ملاحظة التسمية واطلاق الوجود ولا يخفى عليك انه وان كان يندفع به المنع الا ان ذلك مجرد دعوى بلا دليل كما عرفت والله اعلم بالصواب. محمد ابن الشيخ

اي القسم الواقع في الثالث الذي هو انقسام الى الواجب والممكن هو لفظ الوجود في توجيه الشارح على ما ظهر من كلامه حيث قال ان
الوجود المنقسم آه وفي توجيه العلامة هو ما يطلق عليه الوجود حيث قال ان اردت بالوجود الذي هو انقسام الى الواجب والممكن
ما صدق عليه الوجود آه والثاني ايضا واحد وههنا فرق آخر اوضح لم يتعرض له وهو ان الترديد في توجيه الشارح قد اورد على الشرطية
وفي توجيه صاحب الطوالع قد اورد على نفي التالي او كان ان التالي هو واحد

فاقول لا يتوهم ان هذا الكلام منه قدس سره ينافي ما قرره في الحاشية التي ذكره
فيها التفصيل المقام حيث قال ان ربط وجود واحد من الوجودات
لا بعينه وبين العدمات بمعنى ان السواد اما ان يكون موجودا
بواحد من الوجودات او لا يكون موجودا بشيء منها فكذلك قطعا لان
ما ذكره في تلك الحاشية توجيه لكلام الشارح وتقرير له وفي هذه الحاشية
معترضا على الشارح فلا منافاة **قال** وان قوله والاولى في حله ما
ذكرنا في توجيه كلام المصنف اقول لكن بينهما فرق بين من وجهين احدهما
ان في توجيه الشارح الاستفسار عن عدم الانقسام بل هو وصف المعنى او اللفظ
وفي توجيه العلامة الاستفسار عن الوجود وثانيهما ان المنقسم في توجيه
الشارح لفظ الوجود على ما هو الظاهر من كلامه وفي توجيه العلامة ما يطلق
عليه لفظ الوجود واياه عني بقوله ما صدق عليه الوجود وقد عرفت
انه قد يرد البحث المنع فتأمل **قوله** وكان التوجيه المذكور منشأه
الطلاق الناس في كل يستعملون ثم كل لا يستعملون ليس كما بين مقصود العلامة
من الوجود الذي ليس مشتركا لفظا ولا معنى هو المعنى المخصوص بموجود
موجود على تقدير الاشتراك اللفظي او لا شك ان المعنى المخصوص بزيد مثلا
هو الذي هو عبارة عن وجوده على وجوده على تقدير الاشتراك اللفظي
ليس مشتركا اصلا لا لفظا وهو ظاهر اذ المشترك اللفظي هو لفظ الوجود
لا المعنى المفهوم منه ولا معنى لانه على هذا التقدير لا يوجد الا في
زيد ومن الوجود الذي المشترك معنى بل لفظا هو لفظ الوجود لا

المعنى المفهوم وحاصل كلامه انا لا نم صحة تقسيم الوجود وان اردت بالوجود

اى المقسم الواقع فى التالى الذى صح انقسامه الى الواجب والممكن هو لفظ الوجود فى توجيه الشارح على ما يظهر من كلامه حيث قال ان الوجود المنقسم اه وفى توجيه السلامة هو ما يطلق عليه الوجود حيث قال ان اردت بالوجود الذى صح انقسامه الى الواجب والممكن ما صدق عليه الوجود اه والتالى بهذا واحد وههنا فرق آخر اوضح من هذا فرق في هذا الترديد فى توجيه الشارح قد اورد على الشرطية وفى توجيه صاحب الطوالع قد اورد على نفى التالى واذا كان التالى هو واحد ... منه

فاعلم ان هذا الكلام منه قدس سره مبنى على ما قرره فى الحاشية التى ذكره

تحقيق الكلام ان عدم صحة انقسام مفهوم الوجود والذى ليس مشتركا معنى ولا لفظا ان اخذ بمعنى الشامل حتى يصدق بتغاير الوجود الذى ليس مشتركا اصلا لا لفظا ولا معنى فيتوجه ان الشرطية ح لا يكون لزومية لان عدم صحة تقسيم الوجود الذى لم يكن مشتركا اصلا ضرورى فى الواقع اما على تقدير عدم الموضوع فظ واما على تقدير وجوده فلان الوجود الغير المشترك اصلا لو تحقق لم يكن تقسيمه صحيحا اصلا ضرورة ان صحة التقسيم يقتضى اشتراك المقسم بين اقسامه اما معنى او لفظا ولا يخفى ان صدقه ليس لازما من اشتراك الوجود لفظا بل ضرورى الصدق سواء كان الوجود مشتركا لفظيا او معنى او لم يكن مشتركا اصلا مثل كون الاربعة زوجا ضرورى وليس لازما لشئ مثل قولنا ان كان الانسان حيوانا فلا بد من اخذ ما يعد دلالة حتى يكون للمقدم مدخل فى وجود الموضوع ومن جهته كان له مدخل فى صدق التالى واذا عرفت هذا علمت ان المقدم اذا كان هو نفى الاشتراك معنى فقط لم يترتب عليه تحقق الوجود الذى ليس مشتركا معنى ولا لفظا ولهذا وجه قدس سره كلام المعترض بانه جعل المقدم نفى الاشتراك مطلقا حتى يترتب عليه تحقق موضوع التالى ومن جهته يكون له مدخل فى ترتب التالى عليه ويصير القضية لزومية فما ذكره قدس سره غاية توجيه كلام المعترض وتقريره بقدر الامكان الى الاستقامة والسداد حتى انه لو التزم ترتب تحقق الوجود وليس مشتركا اصلا على مجرد نفى الاشتراك المعنوى وهو ان التالى لازم للمقدم او خلط بين الاتفاقية واللزومية فجعل التالى المذكور من قبيل الاول او اعتبر هذه الاتفاقية فى القياس الاستثنائى كان الكلام ابعد عن الصواب والله الهادي الى الحق بالتوجيه الذى ذكره بل جعل ظنونا فيه هكذا ينبغى ان يفهم هذا الموضوع والتكلان عليه وبه التوفيق منه سلمه الله

منه ابقاه الله

لا المعنى المفهوم وحاصل كلامه انا لا نعلم صحة تقسيم الوجود وان اردت بالوجود المعنى المخصوص الموجود موجود على تقدير الاشتراك اللفظى وسلم ان اردت به لفظ الوجود اى سلم ان تقسيم لفظ الوجود الى الواجب والممكن صحيح بمعنى ان هذا اللفظ اما بهذا المعنى او بذلك لكن لا يلزم منه نفى ما اردت نفيه لان اللازم على تقدير الاشتراك اللفظى عدم صحة انقسام المعنى المخصوص الذى ليس مشتركا لا لفظا ولا معنى فاللازم غير منفى والمنفى غير لازم فالترديد فى بطلان التالى كما فى مقدم الشرطية على ما حكم السيد قدس سره انتهى اقول على هذا التوجيه يصير الشرطية هكذا لو لم يكن الوجود مشتركا معنى لما صح تقسيم الوجودات الخاصة التى ليست مشتركة لا لفظا ولا معنى ولا يخفى ان التالى لا يلزم من المقدم المفروض اذ عدم صحة تقسيم الوجودات الخاصة يتحقق على تقدير الاشتراك المعنوى ايضا فلم يكن الشرطية لزومية بل اتفاقية وقد تقرر فى موضعه ان الاتفاقية غير معتبرة فى القياسات الاستثنائية ولم يصح قول العلامة لان اللازم عدم صحة انقسام الوجود الذى لا يكون مشتركا لا لفظا ولا معنى فلذا جعل السيد المقدم بزعم السائل عدم الاشتراك مطلقا لا لفظا ولا معنى لانه اذا لم يكن الوجود مشتركا اصلا لم يصح تقسيم الوجود الذى لا يشترك اصلا لا لفظا ولا معنى وبما قررنا ظهر ان الشبهة اى الاشتباه انما نشأت من عدم الاطلاع على ما هو الباعث له قدس سره فى جعل مقدم الشرطية عدم الاشتراك مطلقا واقول

وح تحقق الملازمة فان عدم صحة تقسيم الوجود الذى لا يكون مشتركا لا لفظا ولا معنى فرع تحقق الوجود الذى يكون مشتركا لا لفظا ولا معنى منه

انما يحصل التوجيه الاول للعلامة راجعا الى الثاني لو اراد بالوجود في الشق الثاني من التوجيه الثاني الوجود الذي ليس مشتركا اصلا لا لفظا ولا معنى ليوافق الشق الاول من التوجيه الاول كما ان الشق الاول منه موافق للشق الثاني من التوجيه الاول لكن يحمل الشارح قوله والا فلا على ما ذكرنا في توجيه كلام المصنف يأبى عن هذا الحمل والرجوع فانه يدل على انه اراد بالوجود في الشق الثاني من التوجيه الثاني هو الوجود بمعنى الاشتراك معنى ليوافق الشق الاول من توجيه الشارح كما ان شقه الاول موافق لشق الثاني من توجيهه لكلام المصنف ومن هذا يظهر ان ما ادعاه المحشي سابقا عنه قول الشارح لان انقسام المفهوم ... من حق لانه لا فائدة في حقيقة

اذا كان المراد من الوجود الذي لا يكون مشتركا لا لفظا ولا معنى ما فسره به وهو المعنى المخصوص بموجود موجود ومن الوجود الذي ليس مشتركا معنى بل لفظا هو لفظ الوجود لا المعنى المفهوم منه على ما عرف يرجع لا محالة توجيه النظر الذي اورده العلامة عليه وبينه الشارح بان اللازم عدم صحة الانقسام الوجود الذي لا يكون مشتركا معنى لا عدما لا يكون مشتركا لا لفظا ولا معنى اذ النظر ان اللازم على تقدير الاشتراك اللفظي هو عدم صحة الانقسام الوجود المخصوص بموجود موجود اي عدم صحة انقسام معاني لفظ الوجود الكائنة على فرض الاشتراك اللفظي لا عدم صحة انقسام لفظ الوجود وذلك ظاهر على هذا ابل التوجيه الاول راجعا الى الثاني مع انه حكم بورود النظر عليه وعدم وروده على الثاني فالصواب ان يراد بالوجود الذي لم يكن مشتركا لا معنى ولا لفظا المعنى المخصوص بموجود موجود اذا لم يكن لفظ الوجود مشتركا بينها ولا معانيه والنظر ان تحقق هذا المعنى غير مترتب على مجرد نفي الاشتراك المعنوي بل اللازم على ذلك التقدير هو تحقق المعاني المشتركة في معنى الوجود والمترتب عليه هو عدم صحة انقسامها فيرد عليه النظر المذكور ولما كان لزوم ذلك فيما يكون وجها لم يكن الوجود مشتركا معنويا ولا لفظيا ارفع تحقق ذلك المعنى ويتفرع على الفرض المذكور وجه قدس سره كلامه بانه لتعميم من اطلاق الملزوم الاشتراك مطلقا اي في الجملة واللازم على تقدير تحققها

والحاصل ان هذا القائل لما رأى ان من العلامة من الوجود الذي ليس مشتركا لا لفظا ولا معنى هو المعنى المخصوص بموجود موجود وحكم بصحة اللازمة ... في المقدم ليبين توجيهات ... الثاني الذي يؤداه عدم صحة انقسام الوجود المخصوص مع الثاني الذي يؤداه عدم صحة انقسام الوجود الذي ليس مشتركا اصلا لا لفظا ولا معنى يكون محصلهما واحدا ... انه على هذا التفسير الاول الاخير لا لزوم المفهوم المقدم بخلافه على التفسير الاول واصلح في التفسير الاخير ... لتقدم ... هو الباعث للتوجيه الذي اشار اليه ...

نقيضه مع ... تحقق الوجود الذي لم يكن مشتركا اصلا لا معنى ولا لفظا

...

فلا مجال للقول بان اطلاق الكون عليها لا يدل على انه معنى واحد

انما جعل التوجيه الاول للعلامة ردا على الثاني لو اراد بالوجود في الشق الثاني من التوجيه الثاني الوجود الذي ليس مشتركا اصلا
لا لفظا ولا معنى ليوافق الشق الاول من التوجيه الاول كما ان الشق الاول منه يوافق الشق الثاني من التوجيه الاول لكن قوله
الشارح قوله والاولى في صدد ما ذكرنا في توجيه كلام المصنف يابى عن هذا الحمل والرجوع فانه يدل على انه اراد بالوجود في الشق الثاني من التوجيه
الثاني هو الوجود بمعنى الاشتراك معنى ليوافق الشق الاول من توجيه الشارح كما ان شقه الاول يوافق شق الثاني من توجيه كلام المصنف
ومن هذا ظهر ان ما ادعاه المحشي سابقا عند قول الشارح لان المقسم الا مفهومات او مشتبه بين منهما المخالف بحسب اللفظ حق لانه لا خلاف في حقيقة

اذ لو كان المراد من الوجود الذي لا يكون مشتركا لا لفظا ولا معنى ما

قال السيد قدس سره قد يوجد صورة السيف في الخشب ولا وجود للسيف بالفعل فيه الوجه ان وجوده كان متحققا
في الخشب بالقوة مع انه ليس كذلك والا لزم ان يكون ولا وجود له اصلا ثم قوله لان المراد آه يعني ان المراد من الصورة
التي في قول المصنف وهذا اذا حصلت كان الشيء موجودا بالفعل الصورة الشخصية والصورة النوعية التي في الخشب
ليست صورة شخصية بل صورة نوعية فلا ينتقض القاعدة بها ثم قوله ولا شك في وجوده اي وجود السيف معها
اي مع الصورة الشخصية بخلاف الحديدة المعينة فانه لا يلزم من وجودها وجود السيف بالفعل بل بالقوة لان
الحديدة المعينة علة قابلية له فلا يلزم من وجودها وجود المعلول قال مولانا المحقق الشيرازي ان تشخص العرض
بالموضوع يعني ان الصورة الشخصية عرض وتشخص العرض في الموضوع يستلزم تحقق موضوعه دون العكس
اي ليس تشخص الموضوع بالعرض لان الموضوع محل للحال فلا يلزم من تحقق الموضوع تحقق الصورة الشخصية
تحرير

وطرق الاشتراك مطلقا اي في الجملة واللازم على تقدير نفيها

وان حاصل ان هذا القائل لما راى ان صحة العلاقة بين الوجود الذي ليس مشتركا لا لفظا ولا معنى هو المعنى المخصوص لوجود
موجود محكوم بصحة العلاقة منه بغير تاويل في المقدم لعين توجيهاته ولم يفرق بين المثالين الذي يعوذ او عدم صحة انقسام
الوجود المخصوص مع المثال الذي يعود او عدم صحة انقسام الوجود الذي ليس مشتركا اصلا لا لفظا ولا معنى
يكون محصلهما شيء واحد فاقول منه انه جعل التغير الاخير ملازما لمفهوم المقدم بحلاف على التغير الاول
واصلح في التغير الاخير لما في المقدم لينظر اليه كانه نظر الى الباعث للتوجيه الذي اشار اليه قدس سره بقوله

نقيضه مع ان تحقق الوجود الذي لم يكن مشتركا اصلا لا معنى ولا لفظا
ولما كان الثاني ظاهر اللزوم على ذلك التقدير وان فرض نفي الاشتراك
المعنوي فقط فقال على سبيل الظن والتجوز كانه فهم من المقدم ذلك
حتى يصح تفريع ما جعله تاليا عليه فهذا القائل لم يتفطن بمعنى كلام الموجه
ولم يفرق بين التوجيهين ولا بما هو الباعث له قدس سره على التوجيه
الذي فعله فهذا خبط في خبط وتم ما قال كلا سيعلمون ثم كلا سيعلمون
قوله والثاني اشهر فيه ما لا يخفى ان ما بين المتكلمين تنازعا
في تفسير لفظ الوجود والمعدوم ولم يتنازعوا في تفسير الكون
اي الكون في تفسير الاول بالثاني **قوله** وما اورده بينها الظاهر
لا بد من كون المشبه به اجلى من المشبه عليه ودعوى كونه اجلى محل
تأمل لكن الاولى ان يقول مقصود الطبقة **قالت** والقائل ان يقول سلمنا
ليس مقصوده ان تسليم ما قاله المصنف مراده ان التسليم ما هو اعم منه
وهو اشتراك الوجود اشتراك الكون اعم من ان يكون في لفظ
او في معناه اما كونهما مشتركين في معناه فغير مسلم وما قرر بانه منع
ما يتوهم ان دعوى المصنف هو اشتراك الوجودات في مفهوم
من الكون في الاعيان لا في اطلاق هذا اللفظ فقط وعبارته
صريحة فيه حيث قال ان الوجودات مشتركة في هذا المعنى والكلام
معه ليس لا منع تلك المقدمة ان قبل المنع او بعد تسليم ما ادعاه
فلا مجال للقول ان اطلاق الكون عليها لا يدل على انه معنى واحد

بل يظهر ان هذا الكلام ممن قال بعينية مطلق الوجود لا الوجود المطلق وهذا احد محتملات كلام العلامة على الاول وان كان
يحتمل ان يكون وجه النظر ما ذكرنا تمت ولا يتوهم ان هذا الوجه للنظر هو الثالث مما ذكره قدس سره ومبني على حمل كلام العلامة
على ان المراد زيادة مطلق الوجود لا الوجود المطلق وهذا مبني عليه فافهم قوله يقتضي ان يكون المراد الوجود المطلق لا مطلق
الوجود الصادق الشامل على الافراد لانه يستلزم اه او زيادة الفرد في الفرد وهو ممتنع منه

مشترك بينهما لا يجوز ان يكون بمعنى واحد بل يكون كاطلاق العين
على معانيه وهو باطل قال ش وهو اي الوجود المطلق خارجيا كان
او ذهنيا لا يذهب عليك ان قوله اي الوجود المطلق صريح في ان
المراد زيادة مفهوم الوجود المطلق المشترك فيه وقوله خارجيا
كان او ذهنيا بيان وتعميم لمطلق الوجود فلا يلايم اجزاء كلامه
ويمكن ان يكون وجه النظر الذي اورده الشارح هذا او توجيه كلام
العلامة ان المراد الوجود المطلق كما يدل عليه صريح كلامه وقوله خارجيا
كان او ذهنيا بيان للاطلاق وشموله وحاصله ان المراد الوجود
المطلق المنقسم الى الخارجي والذهني ولذا نقول لو كان المراد زيادة
هذا المفهوم المشترك لكفى في التقسيم بالحكم بكونه مشتركا لان
هذا المفهوم زايد في الواجب ايضا ويحتمل ان يكون هذا وجه النظر
واعلم ان ما ذكره قدس سره من وجوه النظر الثلثة مبني على حمل
كلام العلامة على ان المراد مطلق الوجود كما يظهر بالتامل في عبارته
وما ذكره في الجواب عن الوجه الاول يقتضي ان يكون المراد الوجود المطلق
وما ذكره في الجواب عن الوجه الاول الثاني بل عن الثالث
ايضا مبني على ان المراد مطلق الوجود ففي كلامه قدس سره اضطراب
ويمكن ان يحمل قدس سره كلام العلامة في جواب الوجه الاول على
الوجود المطلق لما عرفت من توجيه كلام العلامة واختار في التحقيق
السابق حمل الوجود على مطلق الوجود في الجواب عن الوجه الثالث

نعم وجه التامل ان الجواب الاول يكون جوابا عن الوجوه الثلثة ويكون كل من الوجهين جوابا الاخرين بجوابين والوجه الاول
بجوابين احدهما اشارة الى الدفع تمت وجه التامل انه بعد التنزل والتسليم لكن الوجه الاول مجابا بجوابين
وفيه حمل الكلام على التخطئة كاف في الجواب الاول يندفع جميع الوجوه منها وان كان الفرع كونه جوابا عن الاول فقط الا انه يندفع
الاضطراب فافهم لانه لو كان المراد الوجود المطلق كان تقييده بالعامة لكنه قد قال ان الوجود المطلق زايد
في الذهنية لكنه كان واجبا فافهم

الثاني والثالث اجاب بطريق التنزل والتسليم ان المراد مطلق الوجود
فان قلت ما قررنا من ان كلامه قدس سره في جواب التوجيه الاول من
النظر مبني على حمل الوجود المطلق على معناه المتبادر لا مطلق الوجود
يندفع ما قيل من ان الوجود المقيد بالخارج اذا كان مذكورا
كان مطلق الوجود الذي في ضمنه مذكورا لان المقيد بهذا القيد
يقيد آخر لان هذا انما يرد لو اريد مطلق الوجود بمعنى الوجود الخارجي
والذهني معا والحق ان تقييد الحكم المعينة بالحكمة قرينة ظاهرة
على انه اراد مطلق الوجود اي الوجودات الخارجية والذهنية
وكلام الشارح حيث قال لا يقال هذا لا ينافي في الوجود الذهني
اه مبني عليه ايضا وليس المراد مفهوم الوجود المطلق ولا مفهوم الوجود
الخارجي ولا مفهوم الوجود الذهني لزيادتها في الجميع حتى في الواجب
وبما ذكرنا ان قول الشارح لا يقال هذا لا ينافي في الوجود الذهني
لامتناع تصور المثلث مع الذهول عن تصوره صريح في ان الشارح
حمل الكلام على ان المدعى زيادة الوجود الخارجي والذهني لا الحقيقي
المطلق الشامل لهما فيندفع ما يتوهم ان ايراد الشارح الوجود الذهني
في الدليل ليس لان المقصود اثبات كونه زايدا ان ثبت به زيادة
الوجود المطلق المشترك على ان زيادة الوجود الذهني لا تثبت
زيادة المطلق لجواز ان يكون المطلق ذاتيا والمقيد عرضيا ثم لما
ذهب الشيخ الاشعري الى ان لكل ماهية وجودا خاصا هو عينه فلو كان

لم يندفع الوجهان الاخيران اذ ينتفي مبنى الايراد بل يندفع الايراد واما لو حمل على مطلق الوجود كما في الجواب عنهما صراحة
يبقى الوجه الاول من النظر غير مجاب به مثل التامل لهذا ولانه لا يندفع الاضطراب كما اشار اليه بقوله ويمكن اه
التوهم فانه زاده لما قيل ان ايراد الشارح الوجود الذهني في الدليل قرينة على ان وجه النظر ما هو مذكور في احتمال الثاني
ان كلامه غير موافق لا دولة او رده الفاضل الرومي ان ايراد الشارح الوجود الذهني في الدليل ليثبت به زيادة الوجود المطلق فلا

الدعوى زيادة الوجودات على خلاف ما ذهب اليه الملخص فكان ظهر

في ردود عوى الملخص فحمل الدعوى ههنا على زيادة الوجودات الخاصة

غير بعيد بل قد نقل عن السيد المحقق ههنا حاشية لتوجيه النظر يدل

عليه حيث قال النظر ان وجه النظر هو ان الخلاف انما هو في الوجود

الخاص لا المطلق اذ لا نزاع في زيادة المطلق انما الخلاف في

الخاص كما صرح به في مواضع اخر انتهى فيندفع ان المدعى زيادة

مفهوم الوجود المطلق لا الاجزاء زيادة افراده اذ لا افراد له عند المحقق

فتأمل **قال** هذا لا ينافي في الوجود الخ اقول لما كان السائل

هو المجيب فيعرض حمل السؤال على ما يكون الجواب جوابا صحيحا ولا يخفى

انه لو حمل السؤال على المنع يكون الجواب لمنع مقابلة المنع بالمنع

فينبغي توجيهه بان المراد نفي عدم تأتي بطلان اللازم في الوجود

الذهني واستدل عليه بامتناع تصور المثلث مع الذهول عن

تصوره فالتصور هو الوجود الذهني ثم لا يخفى عليك ان هذا السؤال

انما يتوجه بعد تفسير كلام المصنف واصلاحه بما ذكره العلامة اقول

ما ذكره المعترض من الدليل يرجع الى مقدمتين احديهما ان

التصور هو الوجود الذهني وثانيهما ان تصور الشيء لا ينفك

عن تصور ذلك التصور وجواب الشارح منع المقدمة الثانية لما تقرر

بينهم ان العلم بالشيء لا يستلزم العلم بذلك العلم وانت خبير بان ذلك

انما يكون في صورة عدم توجه النفس في التفاتها والا فبعد توجهها

توجهها اذ الكلام في صورة الشيء حاصلة في النفس سائر انها حاصلة او

وذلك الشيء متصور فالعد ... في الجواب منع المقدمة الاولى وهو المستفاد

... لا يكون التصور

... النفس الذي او ...

... كون ...

... المثلث

... وبما مر

نقل عن جد الامر الناص ان السوال مدفوع بانه اريد من الوجود الخاص الفرد من المعنى مع قطع النظر عن هذا الجواب ويجوز ان يجعل
خلاصة الى التكلف القراءب فافهم وكذا الناص عدم قبول الافراد له وعدم قبول كون الافراد له عند المحققين او ان
عدم الخلاف لا يغني عن التعرض لما ذكره قدس سره فتامل قال قلت معارضة المنع بالمنع غير صحيح سوالكان ان هو المجيب الا
قلت نعم لكن في صورة تقابل السائل والمجيب يلزم حمل السائل على وجه يكون الجواب منه صحيحا بخلاف ما اذا اتحد فافهم

الدعوى زيادة الوجودات على خلاف ما ذهب اليه الخصم لكان ظهر
في ورود دعوى الخصم هي الدعوى على زيادة الوجودات لها
بعيد بل قد لها ... لتوجيه النظر بل
... ان انما هو في الوجود
... الخلاف في
... زيادة
... المحقق

سو الكان مع الالتفات ولا يحتمل جواب الشيء بما اشتهر او يكتفي بذلك بعد تسليم ما ذكره
بقوله وانت خبير بصورة عدم الالتفات على ان منع المقدمة مع عدم الاحتمال والكان وافعا للسوال
الا ان العلامة يكون على ان لزوم لا على التحقيق اذ لا يتوجه على مذهب الحكماء فلا يناسب مباحث الحكمة ولعل ما
ذكرنا امر بالتامل محمد الدين ... انه يمكن ان يكون مراد المص انا نشك في وجوده والكان مع الالتفات واراد
الجحفل ... لاغ وذلك فيندفع السوال عنه ويكون الجواب بمنع المقدمة الثانية مفيد الكن خطأ فالصواب بصواب لكن
انه لكون الكلام على مذهب الاشاعرة جدليا لا تحقيقيا اذ لا يتمشى ذلك المنع على مذهب الحكماء فلا يناسب الحكمة فلم يكن منع المقدمة الاولى
جوابا ولذا امر بالتامل

توجيها او لكان صورة الشيء حاصلة في نفوسنا فلم انما حاصلة لنا او
وذلك الشيء متصور فالصواب في الجواب منع المقدمة الاولى كما هو المستفاد
من النقض الذي اورده قدس سره وذلك لان المتكلمين لا يكونون بتصور
الاشياء بل كون التصور هو الوجود في الذهن فتامل **وانقد** لانا
نتعقل المثلث مع عدم تعقل وجوده يمكن ان يجاب من قبل المص بانه
اراد بالتعقل التصور المطلق وكان تحققه في ضمن التصديق ويرجع
حاصل الدليل الى انه لو كان الوجود عين الماهية او جزءها لكان اليقين
بثبوت الماهية لنفسها عين التصديق بثبوت الوجود لها او مستلزما له
والتالي باطل لكنه تكلف **وانقد** حاصل الاعتراض على ما اورده بعض
الفضلاء اقول ان ههنا دليلين احدهما انه لو كان الوجود عين الماهية
او داخلا فيها لزم من تعقل الماهية تعقل الوجود والتالي باطل لانا
قد نتعقل الماهية ونغفل عن الوجود وثانيهما انه لو كان الوجود عين
الماهية او داخلا فيها لم يمكن الشك في ثبوت الوجود للماهية والتالي
باطل لانا نتعقل المثلث ونشك في وجوده وحاصل الاعتراض ان
قد خلط احد الدليلين بالآخر بان ما ذكره من الملازمة ملازمة دليل
الاول وما ذكره في بيان التالي الاول يبين بطلان التالي الثاني
ثم اشار الى انه لو ذكر ما يدل على بطلان التالي الاول فتم الدليل
عن الاضطراب فما ذكره في بطلان التالي ثم ادعى في عرضه الدعوى
وبما قررنا ظهر ان اعتراض العلامة لا يرجع الى ما ذكره بعض الفضلاء

هذا المنع الذي اورده العلامة بقوله وهو ممنوع فما ذكره منه تتمة حاصل اعتراض العلامة عبد الحكيم
وهو انا نعقل المثلث ونغفل عن الوجود **قوله** مع الدليل اي بعد سلامة الدليل عن الاضطراب يكون دليل بطلان التالي ممنوعا

شرح اعتراض العلامة الذي هو عدم قبول الافراد له او عدم قبول كون الافراد له المحققين ان عدم الخلاف لا يغني عن التعرض لما ذكره قدس سره كاتب
قوله نعم ارادوه لا يخفى ان هذا ظاهره يدل على انه عند الالتفات يحصل التصديق وهو مع كونه خلاف الواقع على ما هو الاظهر
بالوجدان مما يخالف ما تقدم منه قبل هذا من ان السوال ما يتوجه بعد تفسير كلام المص الا ان يحمل على خلاف الظاهر التبادر فافهم
قوله لنا لا نسلم ان حصول العلم بالعلم بالشيء على بعد التوجه لا يفيد المعترض لانا نقول مراد المص بقوله لانا قد نعقل المثلث وقد نعقله
مع عدم التوجه السريع انه لو كان عينه او داخلا فيه لزم تعقله كلما نعقل المثلث فالمعتبر بل خرق العادة في الالتفات ولعل الادم

من عدم اتحاد الوسط المبني على حمل الدليل على قياس لا قرائي كيف
وكلام المصنف صريح في الاستثنائي فلا يمكن توجيه الاقتراني منه قال
قيل يمكن توجيه كلام المصنف على وجه يندفع ما اورده العلامة من الخلط
بانه اذا تعقل الماهية وشك في وجودها فلا يكون تعقل الماهية عينا
لتعقل الوجود او مستلزما له اما الاول فظ ضرورة ان العينية
تنافي الشك في ثبوت احدهما للآخر واما الثاني فلان البين بالمعنى
الاخص مستلزم للبين بالمعنى الاعم وعدم اللازم ملزوم لعدم الملزوم
قلت قد تحقق فيما سبق ان اخصية البين باحد المعنيين بالنسبة الى
الآخر انما تظهر اذا زيد في تعريف الاخص قيد آخر وهو ان تصورهما
يستلزم الجزم باللزوم بينهما او فسر بان تصور الملزوم مستلزم للجزم
المذكور فما مر قال فالاولى ان يقال يحمل المثلث على المتصور
واما قال فالاولى ولم يقل فالصواب لانه يمكن حمل التعقل في كلام
الشارح في الموضعين على التصديق ومع ذلك يرجع الى ما ذكره من وجه
الاولوية لكن لما كان اطلاق التعقل على التصديق انما يتعارف
لو تعلق التعقل بالقضية او مضمونها كما يقال تعقلت زيد قائم او قيام
زيد واما على تقدير تعلقه بالمفرد الصرف فحمله على التصديق بعيد غاية
البعد قال فالاولى ان يقال اشارة الى انه يمكن توجيه كلام المصنف
على وجه يكون على ما ذكره من الاولى لكن فيه تكلف وحاصل تقريره
الاولى انا نحمل المثلث على المتصور ونصدق به ولا نحمل الوجود عليه

قوله على اي تقدير اي سواء حمل الوجود بمعنى الموجود على ما قال المحققون ان الامور العامة هي المشتقات او ترك على معناه
وما قاله انه ان يحمل الوجود على معناه المصدري فانظر انه لا يصح اذ لا يصح سلب الوجود المطلق عن شيء من الاشياء
اللهم الا ان يقيد بقيد صالح مثل التقييد ببعض الاوقات او ببعض الاذهان فتدبر منه
والفرق بين التقريرين ظ لان تقرير الاول نظرا الى علمنا وتقرير الثاني نظرا الى نفس الامر منه

عليه ولا نصدق به من غير شك فيه بهذا التقرير على وجه يمكن تطبيق عبارة المصنف
عليه على ما اشير اليه ويكون مستدلا على حدوث الشك في العلم ويمكن تقريره
بوجه آخر وهو ان الوجود غير محمول على المتصور في نفس الامر والمثلث محمول
عليه فيهما وهذا مبني على احد الامرين اما تخصيص الوجود بما في الخارج او بحمل
الوجود بالمعنى المصدري واما الاول فيصح على اي تقدير كما يظهر بالتامل
قيل يمكن توجيه الدليل بوجه يندفع عنه النظر المذكور وهو ان يق انا
نعقل المثلث من غير شك فيه ونشك في وجوده والمشكوك ليس بغير
مشكوك ولا داخلا فيه فلا يكون الوجود نفس المثلث ولا داخلا فيه
اقول ان اراد بقوله من غير شك فيه من غير شك في نفس الماهية فمسلم
لكن نفس الامر غير قابل لتعلق الشك به كيف والشك انما يتعلق بما يتعلق
به التصديق وهو النسبة التامة الخبرية وان اراد من غير شك في
ثبوته للمتصور فكان نفس ما ذكره الش وتوجيه كلام المصنف به مبني على
حمل التعقل في الموضعين على معنى التصديق فلا يصح قوله نعم يرد عليه
ان التعقل المذكور في عبارة المصنف يجب ان يراد به تارة التصور
وتارة التصديق قال والنزاع فيه الظاهر ان الش اراد ان
اللازم من كون احد الامرين محمولا دون الآخر تغايرهما في الذهن
اي بحسب المفهوم لان المراد من المحمول هو المفهوم لا بحسب الخارج بمعنى انهما
متغايران في الخارج فان زيدا اذا اتصف بصفة العمى وصفة الجهل
فاذا تصورنا الجهل نقول الجهل محمول على المتصور والعمى غير محمول عليه

اعلم ان المتكلمين بعضهم قايلون بوجود الوجود في الخارج وبعضهم قايلون بعدم وجوده فيه وانه من المعقولات الثانية
فعلى مذهب الاول كان بعينية فيه اي في الخارج وكلام الشارح والشرع فيه ناظر الى ذلك ومن مذهب الثاني كان بعينيته
في نفس الامر وقوله قدس سره الظاهر ان النزاع في كونه زايدا الخ ناظر الى ذلك ولما كان مذهب جمهور المتكلمين الثاني فلذا
حكم قدس سره بظهوره او عاه فلكل وجهة هو موليها محمد اكرم

ثم لا يلزم الا مغايرة مفهوم الجنس لمفهوم الفصل في الذهن لا انهما
متغايران في الخارج بان يكون لكل منهما هوية ثابتة في الخارج بها
ممتاز عن الآخر بل بسائر الاعتبارات لا تمايز بينهما بحسب الخارج وكذا
لا تمايز بينهما وبين موصوفاتها بحسب الخارج ايضا لان ذلك يقتضي
ان يكون لكل منهما هوية ثابتة تتميز فيه بحسبه عن الآخر والامر
ليس كذلك وهذا الكلام من الشارح مبني على ما قيل في توجيه كلام الشيخ
وكان مذكورا في شرح الجديد للتجريد وهو ان الاشاعرة ارادوا
بقولهم وجود كل شيء عين حقيقته وليس زايدا عليها انه لا تمايز
بينهما في الخارج اي ليس في الخارج شيء هو الماهية والآخر هو الوجود
قائم به قياما خارجيا كما يدل عليه تصفح ادلتهم ولا نزاع معهم في
ذلك هذه عبارته ولما كان النزاع على تقدير هذا التوجيه لفظيا صرفا وكان
من المستبعد جدا ان يكون النزاع بين العلماء الاعلام لفظيا
ولم يفهموا ذلك الى الآن قال قدس سره الظاهر ان النزاع في
كونه زايدا قيل يمكن توجيه كلام الشيخ بوجه لا يرد عليه هذا الايراد
بان يكون مراده هو انه لا يلزم من حمل المشتق على المتصور دون
الوجود الا المغايرة بينهما بمجرد الذهن لا بحسب نفس الامر ويكون
مراده بالخارج هو نفس الامر واطلاق الخارج على نفس الامر في كلامهم
كثير شايع ولا شك ان المراد بزيادة الوجود زيادته في نفس الامر
لا بمجرد اعتبار الذهن اما انه لا يلزم من حمل احد الشيئين على الآخر

فاعلم انه اذا كان مراد الشيخ انه لا يلزم من حمل المشتق على التصور دون الوجود الا المغايرة بينهما بمجرد الذهن اي بالاعتبار
يلزم ان يكون المغايرة بينهما بالاعتبار فان المركب الطبيعي باعتبار آخر كالحيوان وليس الامر كذلك فان الوجود غير محمول اصلا الخ
فلا يصح ما ذكره القايل محمد صادق

دون الآخر الا المغايرة الاعتبارية دون المغايرة بالذات فلان الحيوان
مثلا اذا اخذ لا بشرط شيء يكون محمولا على الانسان واذا اخذ بشرط لا شيء
يكون جزءا وغير محمول فالشيء الواحد بالذات يمكن ان يكون محمولا باعتبار
وباعتبار آخر غير محمول واما ان المراد بالزيادة هو الزيادة في نفس الامر
فقط وقد صرح به الشريف قدس سره اقول الوجود غير محمول على المتصور اصلا
اي بوجه من الوجوه وباعتبار من الاعتبارات فعلم ان المغايرة بينه
وبين الماهية مغايرة ذاتية لا اعتبارية فقط قال الشيخ وما كان ضمه
اليها الخ اراد بالضم ضم الوجود الى الماهية على سبيل ضم المحمول الى الموضوع
وحاصله انه لو كان الوجود عين الماهية او داخلا فيها يمتنع ان
يكون الموجودية نفس الماهية او جزءا منها لم يمكن حمل الوجود عليها لانه
من صدق ما هو عين عليها وليس كذلك اذ قابليته الوجود والعدم
يعني امكانها يصدق على السواد مثلا وحمل الوجود عليه مانع من العدم
المذكور ضرورة ثبوت الشيء لنفسه وثبوت الجزء لكله ضروري سواء
كان محمولا ذهنيا او كان خارجيا والاول ثابت لمحمول عليه
مواطاة والثاني لمحمول عليه اشتقاقا واذا كان ثبوت الوجود
ضروريا فلا يمكن العدم وعلى هذا لا يرد عليه ما اورده صاحب الحواشي
ولا ما اورده الشيخ ~~وعلى هذا لا يرد عليه ما اورده صاحب الحواشي~~
كما لا يخفى قيل وعلى ان مقصد المصلحة ليس ان كل ما صدق على امر
يصدق على المركب منه ومن غيره او منه ومن جزئه لانه مع كونه غير

ما فاتش صدق ما هو صادق عليها اي على الهيئة لا المركب بل معنى قولنا ان السواد مفهوم الموجود وهو كذلك
فحينئذ فمع ايراد العلاوة الشق الثاني من ايراد المحاكمة انتفى ولكن يرد عليه الشق الاول منه ولذا اعترض على تقريره
بانه لا يظهر بطلان الثاني تدبر منه

صحيح في نفسه غير مقيد على التقدير تسليم اذ لا شك ان معنى قولنا السواد
الموجود كذا ليس ان المركب من السواد والوجود كذا وهو بين
بل توجيه كلامه هو انا اذا لاحظنا امرا بعنوان وحكمنا عليه بحكم
ايجابي صادق في نفس الامر ثم قيدنا المعنون بذلك العنوان
بنفس ذلك العنوان او بجزئه اي لاحظنا الموضوع مرة اخرى
بذلك العنوان نفسه او بجزئه مرة اخرى لا يخالف هذا الحكم اذ
التفاوت في الصورتين في الملاحظة لا في ذات الملاحظ مثلا
اذا صدق قولنا الحيوان الناطق جوهر يصدق الحيوان الناطق
الذي هو حيوان ناطق جوهر والحيوان الناطق الذي هو ناطق
كذا ضرورة انه لا مدخل لملاحظتنا شيئا بعنوان مكرر في تبدل
الاحكام الصادقة على ذلك الشيء في نفس الامر فعلى ما ذكرنا الحكم على
الحيوان الناطق المقيد بالناطق حكم على الحيوان الناطق الملحوظ
بكونه ناطقا مرتين لا على الحيوان الناطق مرة واحدة حتى
يجوز ان يخالف هذا الحكم الحكم على الحيوان الناطق فقط فان
فيه شيئا من الدقة اقول لا يخفى على احد انه اذا صدق على السواد
انه قابل للوجود والعدم فملاحظته بعنوان الموجودية لا يمنع
عن هذا الصدق كما اعترف به فح وان صح الملازمة لكن لا يظهر
بطلان التالي ثم قال فان قلت تقييد الشيء بنفسه وبجزئه يتصور
بوجهين احدهما تقييده بما هو هو بان يقال مثلا الانسان الانسان

قوله فينبغي ان عدم كون مفهوم الوجود مانعا منه صدق ما هو صادق عليها بشرط الملاحظة بل ذلك ان المفهوم يعني التقييد على سبيل هو هو
وما نحن فيه ليس كذلك فلخصمه ان يقول عدم كون المفهوم مانعا لكون التقييد بهو ذو هو لا لكون الوجود زايدا منه

الانسان كذا او الانسان الحيوان كذا وسلم ان التقييد بهذا الوجه
لا يصير منشأ اختلاف الحكم وثانيهما تقييده بما هو هو بل هو ذو هو
ولا ريب ان الحكم على الشيء قد يخالف الحكم عليه اذا قيد هو بانه ذو هو
لان المفهوم من ذو هو غير المفهوم من هو هو فهو بالحقيقة تقييد
الشيء بغيره أليس قولنا الوجود الخارجي عارض للماهيات صادقا مع كذب
قولنا الوجود الذي هو ذو الوجود في الخارج عارض للماهيات وعلى
تقدير ان يكون الوجود عين السواد ووقع الاختلاف فيه لا يكون
في قولنا السواد الموجود كذا تقييد الشيء بنفسه او بجزئه بهو هو
بل بهو ذو هو فان كون السواد موجودا عبارة عن كونه ذا وجود
قلنا هذا مدفوع لان المراد من الوجود في قولنا الوجود زايد
هو الموجود ففي قولنا السواد الموجود كذا لو كان الموجود عينا
للسواد او وقع الاختلاف فيه لكان تقييد الشيء بنفسه او بجزئه بهو هو
فانه مندفع بان النزاع في ان الوجود زايد في الماهيات ام لا
لا يتصور الا في المفهوم من الموجود لا فيما صدق عليه الموجود
اذ ما صدق عليه الموجود هو عين الماهيات بلا شبهة ولا مجال للنزاع
والتخالف فيه وتقييد مفهوم الموجود بالموجود يتصور بوجهين
احدهما انه يراد بالموجود الثاني ايضا مفهوم الموجود حتى يكون
معنى قولنا الموجود الموجود كذا ان المفهوم من الموجود الذي
هو هذا المفهوم كذا ويكون مثل قولنا زيد الذي هو زيد كذا وح

لا يختلف الحكم على الموجود قبل التقييد وبعده وثانيهما ان يراد بالموجود
الثاني ما صدق عليه الموجود حتى يكون معنى قولنا الموجود الموجود
كذا ان الموجود الذي هو فرد الموجود كذا ولا شك ان الحكم على مفهوم
الشيء من حيث انه مفهوم قد يخالف الحكم على فرد ذلك المفهوم من حيث انه
فرد له فان مفهوم الموجود من حيث انه مفهوم يصدق عليه بعض
الاحكام الايجابية ككونه من المعقولات الثانية وكونه من الامور
العامة وغير ذلك ومن حيث كونه فرد الموجود الخارجي لا يصدق
عليه شيء من الاحكام الايجابية لامتناع تحققه في الاعيان قال لا
شبهة في ان المراد بالموجود في قولنا السواد الموجود كذا هو المعنى
الثاني اي الذي هو فرد الموجود كذا فيكون الحكم عليه مخالفا
للحكم على السواد من غير تقييد بالموجود ولا نقصد بمغايرة بل لا كون
السواد موجودا الا كان عبارة عن كونه ذا وجود ويكون موجودا
باعتبار امر زائد على ذاته عارض له وهو كونه ذا وجود والا كان
ذاته عين وجوده وباطلة المقصود من كون الوجود زائدا على
الماهيات ليس الا ان موجودية الشيء ليس باعتبار كونه وجودا بل
باعتبار كونه ذا وجود ومعروضا لوجود اعم من ان يكون الوجود
جزءه او عينه كما في وجود الموجود بعروضه لنفسه هكذا حقق هذا
الكلام بحيث يكمله دفع الشبهة الواردة في هذا المقام اقول سنشير الى
هذا الكلام فيما بعد ونتكلم عليه هناك قال والسواد مع الوجود

قوله وتحقق الامكان اي ثبوته للماهية فان من الموجودات ما هو ممكن ولو لم يكن الوجود زائدا على الماهيات لم يوجد
ممكن اصلا لان الامكان عبارة عن تساوي نسبة الماهية الى الوجود والعدم فلو كان الوجود نفس الماهية لم يتصور هناك نسبة
فضلا عن التساوي اذ النسبة انما يتحقق بين المتغايرين ولو سلم فنسبة الشيء الى نفسه لا يكون كنسبته الى سلبه وارتفاعه
ولو كان الوجود جزء الماهية لم يكن نسبتها اليه والى العدم على السوية ضرورة ان نسبة الكل الى جزئه لا يكون كنسبته الى سلبه

الوجود لا يصدق عليه ذلك قول ان اراد بالسواد مع الوجود مجموع
السواد والوجود فعدم صدق ذلك المفهوم عليه جار على ان هذا المجموع
غير قابل للوجود وان اراد نفس السواد المضموم اليه الوجود فعدم الصدق
مبني على ان هذا المضموم غير قابل للعدم الا ان يراد الانضمام على سبيل
التقييد بان يكون القيد خارجا والمقيد داخلا اذ على هذا التقدير
ايضا لا يكون قابلا للوجود قال فانه قابل للوجود المضموم اليه
والعدم ايضا قيل فيه اعتراف بزيادة الوجود فان السواد ان كان
قابلا للوجود يكون موجوديته باعتبار قبول الوجود لا باعتبار
كونه وجودا وباطلة لو كان وجود الشيء عين ذاته او داخلا فيه
اي يكون موجوديته باعتبار ذاته او باعتبار جزئه لا باعتبار
امر زائد على ذاته لا يكون ممكنا ضرورة ان ما يكون موجودا
بذاته لا يجوز عدمه وكل ما يجوز عدمه فاعتبار وجوده امر زائد
على ذاته لا عين ذاته وليس للواجب عندهم معنى سوى الموجود
بذاته وبهذا اشار صاحب التجريد بقوله وتحقق الامكان
والايراد عليه ان الامكان عبارة عن تساوي نسبة الوجود
والعدم استنادا الى الشيء وكون الشيء عين الوجود لا ينافي
تساوي نسبة الوجود والعدم اليه استنادا لجواز ان يكون
نسبة الشيء وسلبه الى نفسه استنادا متشابهين فان الوجود
المطلق كونه موجودا بالوجود المطلق الذي هو نفسه ومعدوما

اي لا يكون قابلا للوجود والعدم مع انه قبل ضم الوجود وحمله كان قابلا لهما

اي ضعفهما ظاهر لما شيد الفاضل الطوسي فضعف الايراد من قوله بل لان كون السواد آه وضعف الجواب من قوله قيل هذا القول
فانه مندفع بان النزاع انما قوله بل لان آه قال كون الوجود المطلق شيء موجود بالوجود الذي هو نفسه ثابت
كون الوجود زائدا لان المراد بالزيادة ليس الا ان موجودية الشيء ليست عبارة عن كونه وجودا لكي ينادي على ذلك قوله
اعم من ان يكون الوجود عينه او غيره كما في وجود الوجود فافهم

بالعدم المطلق الذي هو سلبه يمكن له بالذات والجواب بان المراد
من الوجود هو الموجود فضعفهما غير مخفي عليك ان كنت معتقدا بما
ارسلنا اليك سابقا من تحقيق المقام وتوضيح المرام اقول الايراد
للشارح الجديد للتجريد والجواب للاستاذ المحقق والايراد الذي ذكره
مما اورده الفاضل اللاري في تعليقاته على التجريد وحاصل كلامه
هنا كان النزاع في كون الوجود عينا او زائدا يرجع الى ان
السواد مثلا هل هو موجود بذاته او لعروض الوجود له لا انه
عين مفهوم الوجود كيف وكون السواد عين مفهوم الوجود
كمفهوم الوجود لا يقتضي كونه موجودا بذاته حتى يصير واجب الوجود
فيخرج عن الامكان بذلك هذا القائل قد انتحل عنه وليس مراد
الاستاذ من كون المراد بالوجود الموجود ان النزاع في
ان مفهوم الوجود او ما صدق عليه عين المهية بل في ان المهية
موجودة بعينية الوجود او زيادته كيف وكون المراد من عينية
الوجود عينية الوجود في الواجب مما افاده السيد وشنع
عليه الاستاذ وحقق ان المراد عينية الوجود بمعنى ان الموجودية
بنفس الذات لا بامر مغاير لها وهذا ظاهر من تعليقاته فرغ منه
الموضع وفي هذا الموضع ايضا لمن تامل فيه واما قد لا من تحرير
فهم بابهام العبارات قال فلو كانت مستعدة للوجود والعدم
آه لو اكتفي بقابلية الوجود اندفع ذلك نعم يجاب لمناقشة التي

التي اشار اليها قدس سره فان قلت انت تعلم انه لو خصص القائل عليها
بلوازم المهية اندفع المناقشة قوله الدليلان المذكوران آه
قيل قوله يعني ان الدليلين المذكورين اولا يدلان على زيادة
الوجود من غير توقف على كون الوجود مشتركا معنويا بل يدلان
على زيادة الوجود مطلقا سواء كان مشتركا معنويا او لفظيا
بخلاف الدليل الثالث فان اتمامه موقوف على اشتراك
الوجود معنى فراده قد صرح بالوجود الخاص هو الوجود المخصوص
بموجود موجود على تقدير الاشتراك اللفظي لا افراد الوجود
المطلق فلا يرد عليه ما قيل من ان اتمام الدليل على زيادة
الوجود الخاص موقوف على ان يثبت ان في الموجودات فردا
من الوجود المطلق وراء خصصه ووجوده خرط القتاد او
في قوله ويمكن تعميمه بحث لان ما ذكره ليس تعميما للدليل المذكور
بل ليس آخر يسنده يدل على نفي عينية الوجود لجميع الماهيات كما ان الدليل
المذكور في المتن يدل على نفي جزئية لها ومثل ذلك لا يسمى تعميما فقوله
المورد هو الشارح الجديد للتجريد وهو انما اورد هذا على كلامه قدس سره
في حاشيته على الشرح القديم للتجريد وعبارته ثم صرح بحث في ان المراد
من الوجود الخاص فرد الوجود المطلق حيث قال القائلون بانه
الوجود معنى عندهم وجود مطلق مشترك بين الموجودات ووجود
خاص لكل موجود وهذا الدليل انما يدل على ان الوجود المطلق

المشترك زائد على الماهية ولا بد على كون الوجود الخاص ابدا علينا لا
ان يثبت ان المطلق نفس ماهية الخاص او جزئها ولم يثبت انه عرضي
لافراده واما المناقشة التي سمعها بالحاشية فجوابه انه ليس قدس سره في
صدد توجيه كلام المص لكن وجه انه وافق في المقصود وهو الرد
على ما ضمه بل انه يمكن ضم شيء آخر منه اليه وتتميمه وتعميمه على اختلاف النسخ
وعلى هذا لا حاجة لورود البحث الذي اورده قال الشارح اذ لا ذاتي
اعم منه قيل اقول فيه نظر اذ لا يلزم من نفي الاعمية عن سائر الذاتيات
الاعمية للوجود على تقدير كونه ذاتيا وهو ظاهر لجواز ان لا يكون بعض
الذاتيات اعم من الوجود ولا يكون الوجود ايضا اعم منه وايضا
اثبات الاعمية موقوف على كونه من الاجزاء المحمولة الذهنية وهو ممنوع
والحق ان فرض دخول الوجود في جميع الماهيات الممكنة يستلزم تركب
كل ماهية ممكنة من اجزاء غير متناهية مرتبة من غير احتياج الى اثبات
اعمية الوجود ثم جنسيته ثم اثبات الفصول المميزة وذلك بان يقال
لو كان الوجود جزءا لكل ماهية لكان للماهية الموجودة جزء آخر موجود
ضرورة امتناع تقوم الموجود بالمعدوم ولذلك الجزء الوجود جزء
آخر موجود وهكذا الى غير النهاية اقول هذا الكلام من الشارح مبني
على ما تقرر عندهم انه لا يجوز تركب الماهية نوعية كانت او جنسية
من امرين متساويين اذ لا بد من تحقق الاعم في الذاتيات فاذا لم
يكن ذاتي اعم منه فهو يكون اعم الذاتيات او يكون هذا من قبيل التنبيه

التنبيه بالضد على الجود وبناء على ان المراد باعم الذاتيات الذاتي الاعم منه
وتفسير اعم الذاتيات بهذا المعنى مذكور في المحاكمات وغيرها والثاني
اولى لانه لو بنى الشارح الكلام عليه فيمكن ان لا يرد على العلامة ما اورده
حيث قال في قوله لو كان الداعي انه ليس جزءا آه على ما ستقف عليه ثم لو كان
الكلام في الوجود واندفع احتمال كونه من الاجزاء الخارجية وما قيده
بالحمل مذكور في الشرح الجديد للتجريد وسيجيء الايماء اليه في آخر البحث
قوله وحده لا يعني لا حاجة الى قول الشارح اه قيل فان قلت يمكن هذا الايراد
او قول الشارح بناء على ان الوجود مفهوم مشترك بيان لقوله اذ لا ذاتي
اعم منه الوجود الذي هو يعلل لاعمية الوجود وتوجيه كلامه هو ان الوجود
اعم الذاتيات اذ لا ذاتي من الذاتيات المشتركة اعم منه لان الوجود
مشترك بين سائر الموجودات وغاية ما يتصور من الاشتراك هو هذا
فلا يكون شيء من الذاتيات المشتركة اعم منه واذا كان ايراد قوله ذلك
لبيان اعمية الوجود فاي سبيل الى الاعتراض عليه بان الاعمية يستلزم
الاشتراك فلا حاجة الى ذكره ولك ان تقول انه قدس سره علل حمل قوله
على ما اورده عليه اقول لا يعني هذا الايراد اذ الشارح حيث فصل
قول المص المشترك عما قبلها فهم منه انه جعل قوله بناء علة للاشتراك كما
ان قوله اذ لا ذاتي اعم منه جعل علة لقول المص اعم الذاتيات ولما اشتمل
ان المدعى مركب من امرين احدهما كون الوجود اعم الذاتيات وقد علله
بقوله اذ لا ذاتي اعم منه وثانيهما كونه من الذاتيات المشتركة وعلله

بقوله بناء ولا يخفى ضعف السوال فانه قوله لانا نقول لا عمية نقيض
العسق بدون الاخص ولا يلزم منه الاشتراك المعنوي قوله فيه نظر
اذ العموم والخصوص صفة المفهوم حقيقة انما يتصف اللفظ بهما بالعرض
واذا لم يكن هناك مفهوم مشترك فكيف يتصور العموم والخصوص لا يقال
المفهوم المشترك هو ما يطلق عليه لفظ الوجود فعموم الوجود لو كان بهذا
المعنى لا يستلزم الاشتراك المقصود في هذا المقام لانا نقول نفس الدال
بانه لم يرد بعموم الوجود ما هو المتبادر من اللفظ حتى لا يحتاج الى
هذا القيد وكذا ان قيد تتصف اللفظ بالعموم بناء على الكثرة معانيه
بالنسبة الى لفظه ان منشاه اقول لا ان مقصوده قدس سره
ان هذا القيد لدفع توهم ان العموم باعتبار اطلاق اللفظ على الكثرة
فقد بر قال المص فيلزم تركب الماهية من امور غير متناهية مرتبة قيل فيه
انه باطل لان المركب لا بد له من الانتهاء الى البسيط لان البسيط مبدأ
المركب فاذا انتفى انتفى المركب الكثرة ولو كانت غير متناهية لا بد فيها
من الواحد واعترض عليه بان التركيب العقلي عندهم قسمان احدهما
ما هو بحذاء التركيب الخارجي كما يقال ان الجنس ماخوذ من المادة والفصل
من الصورة والثاني ان يكون تحليلا محضا كما في البسائط الخارجية
كتركب السواد من اللون وقابض البصر ولا يجري الدليل المذكور في
هذا القسم الذي هو بحسب اصطلاحهم داخل في التركيب العقلي وان لم يحلل
بالفعل في الذهن فلا يتم ما ادعوه من نفي كونه جزءا عقليا مطلقا اقول

فلم يوجد الاجزاء بالفعل

اقول حاصله ان في المركب من الاجزاء التحليلية لا يلزم الانتهاء الى
البسيط لجواز ان لا يقف التحليل عند حد معين كما في انقسام المقادير
الى غير النهاية ثم اعترض بان للمانع ان يمنع كون البسيط الحقيقي مبدأ
للمركب مطلقا الا ان يقوم عليه البرهان فان القدر الضروري هو ان
المركب لا بد له من اجزاء يتقوم هو بها واما انتهائها الى البسيط بكل
فليس بينا بنفسه الكثرة لا بد لها من الواحد العددي لا من الواحد
الحقيقي لجواز اشتماله على احاد اخر وهكذا مثلا الكثرة من افراد الانسان
لا بد فيها من الاحاد الواحد يشتمل على احاد اخر لا يكون انسانا و
كون تلك الواحد الاحاد ايضا مشتملا على احاد ولا يكون من نوعه وهكذا
الاحاد وهكذا الى غير النهاية فالاولى ان يتمسك ببرهان التطبيق
هذا كلام المعترض اقول كل من الاعتراضين مدفوع اما الاول
فلان الاجزاء التحليلية المحضة للشيء متاخرة عن ذلك الشيء اذ
وجودها موقوف على اعتبار الذهن اياها في ذلك الشيء فحصل لجزء
مثلا المقدار المتصل في ذاته ليس لجزء الا بعد القطع او الفرض
او الكسر فقد صرح بذلك كلام المعترض ايضا صرح في ان وجود
الجزء بالفعل موقوف على التحليل حيث قال وان لم يحلل بالفعل لم
يوجد الاجزاء بالفعل ولا شك ان وجود الشيء لا يكون موخرا
عنه فالوجود لا يكون من الاجزاء التحليلية كالمقدار مثلا موجود
بالفعل حين ان لم يحلل الذهن اجزاءه وحصول الاجزاء له بالفعل ليس

الا بعد التحليل في الوجود لا يكون من الاجزاء التحليلية واما الثاني فلان
الشيء اذا كان مشتملا على جزء بالفعل وذلك الجزء يكون ايضا مشتملا على
الاجزاء وهكذا الى غير النهاية يكون هناك كثرة باعتبار تلك الاجزاء
واجزاء الاجزاء بالغا ما بلغ وواحد تلك الكثرة لا يجوز ان يكون مشتملا
على الجزء بالفعل والا لم يكن ما فرض واحدا واحدا اي من احاد احادها
من الكثرة بل كثيرا مشتملا على احاد تلك الكثرة ولنقدم لبيان ذلك مقدمة
هي ان الكثرة التي يكون باعتبار اجزاء الشيء لا يكون ذلك الشيء
واحدا منها مثلا اذا اعتبرنا عشر بيوت يكون هناك كثرة متألفة
من عشرة احاد ويكون واحدها بيتا واحدا واذا قسمنا كل بيت
الى عشرة اجزاء يكون هناك كثرة متألفة من مائة احاد وواحد
تلك الكثرة لا يجوز ان يكون واحدا من البيوت بل يكون واحدا
جزءا من عشرة اجزاء بيت واحد هو ظاهر واذا عرفت هذه الكثرة
التي كلامنا فيها انما اعتبرت باعتبار الاجزاء واجزاء الاجزاء
بالغا ما بلغ لا يجوز ان يكون ما فرض واحدا منها مشتملا على الاجزاء
لانه لو كان ذا جزء لكان تلك الكثرة باعتبار اجزائه فلا يكون هو
واحدا منها لما عرفت من ان الكثرة اذا كانت باعتبار اجزاء
الشيء لا يكون ذلك الشيء واحدا منها فتامل فيه اقول ان الاجزاء
التحليلية كالجنس والفصل موجود في الخارج بوجود الكل من حيث انه
وبا خرما عين الكل نعم هو بعضه لو فنا واذا لم تحقق المادة والصورة

والصورة الخارجية والا فرضهما منعقدا كان خارجا الا ومن قال بجزئية
الوجود لا يقول ان الماهية موجودة بالوجود بوصف الجزئية بل بما هو موجودة
ذاته وقد عرفت ان ذاته غير متاخرة بل قد يتقدم واما الايراد الاخر
نحوا به ان الاستاذ المحقق منع كون البسيط الحقيقي مبدأ المركب واراد
بالبسيط الحقيقي ما لا يكون له اجزاء بالفعل ولا يقبل التحليل الى اجزاء
ايضا واقول ان ما ذكره على تقدير صحته انما يدل على اشتمال المركب على
جزء واحد بالفعل اي جزء لا ينقسم بالفعل واما انه لا يقبل الانقسام
والتحليل فلا يدل عليه اذ كون الجزء واحدا لا ينافي امكان تحليله
الى اجزاء وما مهده من المقدمة من ان الكثرة اذا كانت باعتبار
اجزاء الشيء لا يكون ذلك الشيء واحدا منها مسلم لكن لا تعلق في هذا
الموضع اذ الكلام في ان ما يقبل التحليل الى غير النهاية اذا لم يحلل
لم يكن كثيرا من حيث الاجزاء حقيقة والكثرة فيه انما يكون بالقوة
وما يحلل منه يكون واحدا حقيقة ولا يكون كثرة حقيقة لكنه يقبل التحليل
والكثرة فيما ذكره خلط بين ما بالقوة وما بالفعل فتامل قال ره
هذا اذا كان المدعي انه قبل التحقق يقتضي تكثير الامر واذا المدعي انه كان
الا الوجود وليس جزءا لجميع الماهيات لم يتم الدليل لان نقيضه هو ان يكون جزءا
لجميع الماهيات واذا كان الكلام على تقدير كون الوجود جزءا لجميع الماهيات
لا يرد النظر المذكور وهو ظاهر ولو كان المدعي ان الوجود ليس جزءا
لبعض الماهيات لكان نقيضه ما يكون جزءا للبعض فلا يتم الدليل ولا يلزم

من كون الوجود جزء البعض لمهيات دخوله في الفصول الموجودة في
تلك المهيات اقول هذا من العجايب فكلام العلامة صريح في ان المراد
من قوله ليس جزء الجميع المهيات السلب الكلي ونقيضه الجزئية الايجاب
فلا يتم الدليل اذ لا يلزم من جزئيته لبعض المهيات تركب الاجزاء الغير المتناهية
وكذا قوله انه ليس جزء البعض بل هو صريح في السلب الجزئي وكان نقيضه
الايجاب الكلي فيتم الدليل وذلك ظ من مختصرات كتب الميزان قال الشارح
اما لو كان المدعى انه ليس جزء البعض فيتم الدليل وذلك لان نقيضه
انه جزء الجميع ولو كان جزء الجميع حتى للفصول لزم ما لزم واقول في
هذا الكلام تامل لان هذا الكلام على هذا التوجيه يصير كلاما بلا فائدة
اذ لا يتصور من عاقل القول بان مفهوما من المفهومات جزء لجميع
المفهومات كيف ومع لزوم انحصار المفهوم في الوجود فما من شيء الا النزاع
في كون الوجود ليس زايدا على المهيات النوعية او الجنسية بل اطلاق لفظ
المهية على الفصل غير متعارف عندهم وان كان الفصل بل كل مفهوم
مهية نوعية بالقياس الى حصصه وفي قوله قدس سره ولا شك ان هذا
يجب للفظ لا يتم ايضا اشارة الى ان مراد الشارح ان في الدليل في
المتن ارتكاب مجاز بان يجعل الجمع على الجزء المشترك والفصل على الجزء
المميز وكان هذا الكلام توجيها لما في المتن لا اثر كاد واراد دليلا آخر
من عند نفسه كما هو المراد في الشرح في بادي النظر قال الشارح يحتمل
ان يكون صدق نقيضه آه قيل اقول قد عرفت ما فيه اذ نقيضه

اذ نقيضه هو ان يكون الوجود زايدا في الجميع لا ان يكون زايدا في البعض
وذلك تناقض في قوله ان الوجود ليس زايدا في جميع المهيات بل هو داخل
في بعضها فتدبر اقول قد عرفت ايضا ما عليه قال الشارح وفي قوله لو كان
آه اقول ليس كلام العلامة معناه ان الدليل تام على هذا التقدير
اي على تقدير تسليم الاشتراك بعضهم بما في المقدمات وهو ان الوجود
اعم الذاتيات بناء على ما هو المشهور من نفي تركب الماهية من امرين
متساويين فتامل قوله قدس سره لا حاجة في سمه اثبات التركيب الى اثبات الفصل
هذا ايضا دليل على ما عرفت من قول الشارح على ما ظهر عنه قول المصنف ولانه لو كان داخلا
فيها اي المهيات الممكنة بل في الموجودات باسرها على ما يدل عليه قوله بعد
ذلك بسطرين ولكان امتياز الواجب عن الممكن بفصل قوله قدس سره
في الحاشية الاخرى فقد شارك الواجب لمهيات الممكنة في الوجود آه
مبني على ارجاع الضمير الى المهيات الممكنة ولا يلزم الاستدراك حينئذ بل المنع
فقط وتحقيقه قال بعد ذلك عند قول الشارح وليس في ذلك محذور الا
المحذور في لزوم الاستدراك قوله قدس سره وتوجيه كلام العلامة لما كان
ظاهر كلام العلامة انه بعد تسليم كون الوجود جنسا يمتنع التركيب
وكونه جزءا وهذا ظاهر الفساد واشار الى توجيهه قوله قدس سره لا يخفى ان
عدم عروض الوجود للمهيات اقول كلام الشارح مبني على حمل المهيات في قول العلامة
غير عارض لشيء من المهيات على المهيات الممكنة على ما يدل عليه سوق كلامه
مع ان اطلاق لفظ المهية على الواجب غير متعارف عندهم وتقييد المهيات

بالممكنة ههنا تصريح بما علم ضمنا من كلامه وكون الوجود وغيره عارض لشيء
من الماهيات الممكنة مجوزا لما عداه لان مرجعه كون الماهية الممكنة بحيث
لا يعرض له الوجود ولو لم يكن مراده ما ذكرنا لكان قيد الممكنة لغوا
محضا وبالجملة لا وجه للايراد على الشارح بان هذا مشترك بين الواجب
والممكن نعم يتجه ان في هذا التقييد ركاكة لان المقصود ان يحصل
الامتياز بين الممكنات بهذه الصفة وههنا كان الامتياز بهذه الصفة
من جهة التقييد بالموصوف فتدبر وقيل قوله هذا ايضا على توجيه
قدس سره للتعيين المذكور من ظ واما الشارح فقد حمل كلام
المحشي على ان منعه الثاني في الغير على تقدير العروض في الواجب لو
كلام المحشي هو انه لا يلزم من اشتراك الواجب للممكنات في جنس ما
امتيازه عنها بفصل لانه في الممكنات وعرضي في الواجب وبهذا
القدر يكفي في الامتياز عنها سلمنا ان هذا القدر لا يكفي في الامتياز
لكن لم لا يجوز ان يكون امتياز الواجب من الممكن على هذا التقدير
بامر عدمي لا بد له من دليل والتوجيه بهذا الوجه كان احسن
لان مدار كل من المنعين على هذا التوجيه على ما هو الواقع وهو
عروض الوجود للواجب قوله لا يخفى سماجة هذا التوجيه قال الشارح
ثم اقول الوجه مرجع الضمير آه ولما دفع ما نقله عن العلامة ثانيا
بقوله وفيه نظر تعرض لدفع الاولين بقوله ثم اقول فهذا الجواب
متعلق بقوله وفيه نظر وهذا الارجاع بعيد لفظا كما لا يخفى هذا او

وانت تعلم ان عدم توجه ايراد العلامة على هذا التوجيه انما يكون اذا
حمل المدعى على رفع الايجاب الكلي قوله فيه لجواز ان لا يقتضي شيئا منهما قيل
اقول يمكن ان يقال سلمنا انه يقتضي الدخول او اللادخول لكن لم لا نسلم
انه لو اقتضى الدخول يكون داخلا في الجميع ولو اقتضى اللادخول يكون
غير داخل في الجميع لجواز ان يقتضي الدخول بشرط كونه في هذه الماهية واللادخول
بشرط كونه في غير تلك الماهية وما قيل ان مراد المستدل من الاقتضاء هو الاقتضاء
التام فلا يجب الا منع الاقتضاء واما بعد تسليم الاقتضاء التام الذي ادعاه
فلا مجال للقول بانه يقتضي العروض في البعض لان مقتضى الشيء لا يتخلف عنه
فيلزم ان يكون كل حصة من الوجود عارضا للبعض وداخلا في بعض آخر
وهو ظ مدفوع لان المستدل وان اراد بالاقتضاء هو الاقتضاء التام
لكن للمانع ان يمنع مطلق الاقتضاء الذي هو اعم مما ادعاه المستدل
اولا ثم بعد تسليمه يمنع الاقتضاء التام الذي ادعاه وهو بحث نافع
للمقصود فيه اقول لا يخفى ان المستدل اراد بالاقتضاء الاقتضاء التام
حتى ترتب عليه الاحتمال او عدم الانفكاك وهو الظ معترف به والمحشي العلامة
قدس سره منع الاقتضاء التام فبعد تسليم ما منعه لا يمكن منع آخر لان
منعه ينقض المنعين لان انتفاء الاقتضاء التام اما بانتفاء الاقتضاء
مطلقا او تحقق الاقتضاء في الجملة من دون ان يكون تاما كما هو
مذهب في كلامه قدس سره وبعد تسليم ما منعه لا يتوجه ايراد آخر اصلا
قال الشارح والشيء لا يكون ممكنا آه قيل قوله ليس المراد بامكان الوجود

امكانه بالنظر الى ماهيته الوجود الواجب بمعنى ان ثبوته للماهية بالنظر
الى الماهية يكون ممكنا لان هذا الغير لازم من الافتقار الى الماهية
ولانه لو صح هذا لما كان لباقي المقدمات حاجة في اثبات المط
ولم يكف ح ان يق فلا يكون ما فرضناه واجبا واجبا بل ممكنا
هف بل المراد بامكانه امكان ثبوته بالنظر الى ذاته والمراد بثبوته
هو ثبوته للماهية لا ثبوته في ذاته فلا يرد ان الواجب وجود ما ليس
خارجيا بل هو من المعقولات الثانية فكيف يصح وصفه بكونه ممكن
الوجود ولا شك انه كما ان ثبوت الشيء لنفسه لذاته يتصف بالامكان
ويفتقر الى العلة كذلك ثبوت الشيء لغيره يكون كذلك فحاصل الدليل ان
الوجود على تقدير قيامه بالماهية يكون مفتقرا الى الماهية فيكون ثبوته
للماهية بالنظر الى ذاته ممكنا فيكون بالنظر الى ذاته مفتقرا في ثبوته
للماهية الى علة فعلى هذا آه وعلى هذا التوجيه لا يرد ما اورده بعض
المحققين من ان هذا المقام من ان المحوج الى العلة هو الامكان
كما سبق تحقيقه فاتصاف شيء بامر اذا كان ممكنا وكان ذلك الشيء
بحيث يجوز ان يتصف بذلك الامر ويجوز ان لا يتصف به لا بد
بد هناك من علة تجعل ذلك الشيء متصفا بهذا الامر فان الثوب
لما جاز ان يتصف بالبياض وجاز ان لا يتصف احتاج الى علة
تجعله ابيض وكذا زيد جاز ان يتصف بالوجود وجاز ان لا يتصف
احتاج الى علة تجعله متصفا بالوجود واما اذا لم يكن اتصاف شيء بامر ممكنا

ممكنا بل واجبا او ممتنعا فلا حاجة هناك الى علة تجعله متصفا به فان
اتصاف الاربعة بالزوجية لما كان واجبا ولم يجز ان لا يتصف بها
لم يكن حاجة الى علة واذا عرفت هذا فنقول ان ذات الواجب تع لما وجب
اتصافه بالوجود ولم يجز ان لا يتصف به لم يكن هناك علة تجعله متصفا
بالوجود فان شان العلة ان يرجح احد الطرفين المتساويين على
الاخر فاذا لم يكن هناك طرفان متساويان فاي حاجة الى ترجيحها
وما قيل ان الواجب يقتضي بذاته وجوده فمعناه انه يجب ان لا يجوز ان
لا يتصف بالوجود لا ان هناك اقتضاء تاما وتاثيرا وذلك لان اتصاف
الواجب تع بالوجود على تقدير زيادته بالنظر الى ذاته وان كان
المفروض انه ضروري لا ممكن الحكم بافتقار وجوده الى علة اذ لا خطا
ذاته موجود الكن اذ الاخط الذهن وجوده لما وجده مفتقرا
في ثبوته له الا الى ماهيته فيحكم بان الوجود في كونه ثابتا للواجب تعالى
يحتاج الى علة لان كون الوجود ثابتا للواجب ليس ضروريا بالنظر
الى الوجود بل ممكنا وكل ممكن يحتاج الى علة فهو في كونه ثابتا للحقيقة
يحتاج الى علة فيتم الدليل آه وما قيل في الجواب ان كل ما يغاير الشيء
فان ثبوته لذلك الشيء واتصاف ذلك الشيء وكونه هو او ما شئت فسمه ممكنا
يستدعي العلة فان الاربعة مثلا لا يحتاج الا الى جاعل انها وذلك ظ
فان توسط الجعل بين الشيء ونفسه ممتنع بالذات واما كونه شيئا اخر
فيحتاج الا بسبب لبديهته فلذلك حكم الحكماء بان وجود الواجب عينه

حتى يستفيد في وجوده من غيره اذ لو كان غيره فاعلا له اما ان يكون
ما ثبت من ذاته فيلزم تقدم الذات بالوجود على وجوده او من غيره
فيلزم افتقار الواجب الى الواجب فهو ممنوع لانه ان اراد ان
كل ما يغاير الشيء فان اتصاف ذلك الشيء به سواء كان ذلك الاقتضاء ضروريا
او ممكنا لا يستغني عن العلة فهو ظاهر البطلان لانه من قواعدهم المقررة
المشهورة ان علة الاحتياج هو الامكان وايضا الضرورة
حاكمة بان شأن العلة الترجيح فاذا كان الاقتضاء ضروريا فلا حاجة
الى الترجيح وما معنى الترجيح وايضا الم تر ان الحكماء لا
لا بد من الاجتماع وامتناع كون الغير المتناهي محصورا بين حاصرين
اذ المحصور بين الشيئين يكون متناهيا سواء فرض آحاده او اجزائه
موجودة على سبيل التعاقب وعلى سبيل الاجتماع الا نرى انهم
يستدلون على امتناع حصول جميع الآنات المفروضة في الذهن
بالفعل لانه على تقدير وجودها بالفعل يلزم انحصار الغير المتناهي
بين الحاصرين ولا شك في حصول اجزاء الزمان والآنات المفروضة
فيه الا على سبيل التعاقب الى ان المحذور هو تعدد الوجود
والفرد حاكم بان الشيء لا يجوز ان يكون موجودا بالوجودين
فضلا عن الوجودات الغير المتناهية فان قلت تعدد الوجود
الخارجي لا تعدد الوجود مطلقا اذ لا شك في تجويز كون الشيء
موجودا في الذهن بوجودات متعددة والاتصاف بوجود خارجي

الكلام

الكلام يرد وانقسم ... في اثبات الصانع الى نفي الاولوية
الذاتية عن الممكن ولو كان مغايرة الصفة للموصوف سواء كان
الاقتضاء ضروريا او اوليا او لا يقتضيه مستلزما للاحتياج الى العلة
لما احتاجوا الى ذلك بل كان لهم ان يقولوا على تقدير الاولوية
الذاتية ان اتصاف الماهية بالوجود سواء كان الاتصاف اولا
ام لا يحتاج الى علة وعلته لا يجوز ان يكون نفس الممكن والا
لزم تقدم الشيء على نفسه بالوجود او كونه موجودا بوجودات
متعددة فيكون موجودا آخر غيره وينقل الكلام اليه الى آخر
ما قالوا في اثبات الصانع جل ذكره فان اراد ان كل ما يغاير
الشيء فان اتصاف الشيء به وثبوته له البتة يكون ممكنا فيحتاج
الى برهان وليس في كلامه من هذا الدعوى ولا مما يدل عليه
عين ولا اثر وايضا لو تم ان كل ما يغاير الشيء يكون اتصاف
ذلك الشيء به ممكنا لكان كافيا في ان وجود الواجب ليس
زائدا عليه لان كل ما هو وجوده زائد عليه ممكن يكون اتصافه
بالوجود ممكنا على ذلك التقدير فلا واجبا فلا يكون لباقي
المقدمات دخل في البرهان اقول الايراد الذي ذكره اولا
مذكور في شرح الجديد للتجريد والجواب الذي ذكره من امكان
ليس من حيث كونه ممكن الوجود بل من حيث كونه واجب الوجود
لذات وكي ان الشيء بعينه باعتبار الوجود في نفسه واجبا وممكنا

قوله ... ان الوجود ليس ... الوجود

قوله ... امكان الوجود

كذلك يصير باعتبار الوجود لغيره متصفا باحدهما هذا الاستاد المحقق
ولكن هذا القايل قد خرج عن امكان الوجود في نفسه مكان ثبوت
الشي لذاته والاحتمال على ثبوت الشي لنفسه اجنبي عن البحث وكان
غير مستقيم في نفسه لا يكاد ولا يخفى عليك ما في هذا التفسير التعبير
ثم ان الايراد الثاني الذي ذكره السيد الجديد للتجريد وما اجاب عنه
جواب للخطيب لرومي نقلا لسيد لسنده اسكنه الله [illegible] بجنان
في حاشيته على التجريد وهذا القايل قد تخلص عنه واقول في دفعه
عن السيد المذكور انه منع كون الاتصاف المذكور ممكنا لذاته
اي نظرا الى ذات ذلك الاتصاف ولا شك ان ما ليس ممكنا لذاته
لا يفتقر الى العلة وما ذكره من كونه ممكنا نظرا الى الوجود ان
اراد ان الوجود يقتضي امكانه الذاتي فذلك هو الامكان بالغير
الذي ابطلوه وان اراد عدم اقتضاء الوجود وجوب ذلك
الاتصاف ولا عدمه فذلك هو الامكان بالقياس الى الغير وهو
لا يقتضي الافتقار الى العلة كيف وهو يجامع الوجوب الذاتي
ضرورة انه لا شي من الاشيا يقتضي وجود الواجب ولا عدمه
فالواجب بالقياس الى جميع ما عداه ممكن قلت في الجواب عن
ايراد السيد المذكور ان الاتصاف نسبة والنسبة محتاجة الى
الطرفين والمحتاج الى الغير يكون ممكنا لذاته فكيف يكون
والقول بان الممكن ما يحتاج في وجوده العيني الى الغير والنسبة

والنسبة ليست من الامور العينية فضلا عن ... ثم الجواب الذي نقله
وزيفه ما ذكره الاستاد المحقق في حاشية التجريد وتحاريره التي
التالي من الترديد الذي اورده عليه اقول كلامه مبني على ما قالوا
ان الذاتي لا يعلل وان توسط الجعل بين الشي وذاته او ذاتيه
غير معقول واما العرضي فيعلل اللهم اما بنفس الذات او بغيرها
مع ان عرف بعضهم الذاتي بما لا يعلل والعرضي بما يعلل واما قوله وان لم
لو تم الخ فالجواب عنه ان اللازم امكان الاتصاف نظرا الى
ذات الاتصاف وهذا لا يقتضي امكان الواجب فالعلة
واجب نظرا الى ذات الواجب كما قاله الاشاعرة فيحتاج الى
الاستاد رحمه الله عليه الى اخر الدليل الذي ذكره قال الخ
لان المفيد للوجود لا بد ان يكون له وجود قبل والحق ان من
قال بان جهته ... مفيدة لوجوده فقد قال بان وجوده عين جهته
من حيث لا يشعر به اذ لا معنى لكون الشي موجودا الا كونه بحيث
يترتب عليه الاثار ولا معنى لكون جهته ... عين وجوده الا
الاثر المترتب عليه ... يترتب على ذاته ... وهو بذاته منشا لتلك
الاثار ومفيد لها بخلاف الممكنات فان اثارها يترتب على وجودها
واذا عرفت هذا فنرتب ما ياتي الكل ان ذات الواجب اذا
فرض منشا لوجوده لكان هو بذاته على ذلك التقدير ان ترى
الاثار واتصافها وهو الوجود الواجبي فيكون ذاته عين وجوده

وقد فرض غيره فاحفظ هذا فانه مما تفردنا به التي لم يات بمثله في هذا
المقام احد ممن سبقنا من العلماء الكرام وحكماء الاعلام اقول
انهم فسروا الوجود بمبدا الآثار ومظهر الاحكام وقالوا ان
الآثار اذا اثرت فذات الباري هي المؤثر وفيها صفة انتزاعية
يكون مبدا الآثار فالفرق بين المؤثر والمبدا الاثر فرق بالاعتبار
بحسب الذات واما في الواجب تعالى فالمغايرة بين المؤثر ومبدا
الاثر انما هو بالاعتبار فانهم قالوا ان ذاته تعالى من حيث
كونه مؤثرا موجود ومن حيث كونه مبدا الآثار وجود
فذهبوا الى ان في تأثيره تعالى في غير ذاته يتحقق المؤثر ومبدا
الاثر والمغايرة بينهما بالذات وفي تأثيره في ذاته يتحقق المؤثر
في مرتبة التأثير ولم يتحقق مبدا الاثر في تلك المرتبة بل الذات
مستقلة في التأثير فيه من غير استناده الى مبدا الاثر
وصار الحاصل انه لا يلزم على الاشاعرة من تجويز القول
بان الذات من حيث هي مؤثرة في وجودها كونها نفس الوجود
اذ معنى الوجود ليس هو المؤثر بل منشأ التأثير ونقول لم لا يجوز
تأثير الذات من حيث هي مستند الى شيء والحق ان تأثير
الذات من حيث هي اما لذاته او لغيره والثاني باطل اذ لا
غير في تلك المرتبة فكان لذاته فالذات مبدا الاثر فكان
نفس الوجود والذات من حيث هي مؤثرة في ذاته لذاته

لذاته وهذا الكلام حق مذكور في كتب اهل التحقيق وارباب التدقيق
قال فيكون غيره الوجود اقول هذا سهو اذ الكلام في ان
الماهية لا يجوز ان يكون مفيدة لوجود نفسه والآن بعد التحقيق
بالغير كيف يصح قوله وفيه نظر لانا لا نسلم مطلقا اللهم الا ان
اراد بالمغايرة بين الشيء ونفسه لاعتبارين فانه تم قوله
والكلام الثمرة يبقى مفهوم مطلق الوجود متحققا وانه لا يقتضي شيئا
منها اقول على هذا التقدير يمكن اختيار كون الوجود مقتضيا للعدم
مطلقا والوجود المطلق عارض في الواجب تعالى اللهم الا ان
يكون المراد ان الوجود المطلق يقتضي عروض افراده للموجودات
وفيه تعسف قال لان ما هو معقول غير ما هو غير معقول اقول
هذه المقدمة مما لا حاجة اليها لان ما ذكره المتقدمون الاشد لا
وليس على هيئة الشكل الثاني ينتج المطلوب من غير حاجة الى هذه المقدمة
لانها ليست لبيان الصغرى ولا لبيان الكبرى ولا لبيان
الانتاج ولفظ الغير مستعمل بمعنى السلب ههنا قال بل
في حواشي القطبية وفيه نظر اه اقول وفيه بحث لان الوجوب
والامكان والامتناع انما هي بالقياس الى الوجود الخارجي
فلم يكن ممكنا حتى يحتاج الى سببه الخ ان اراد المحشي هذا فلا
يتوجه الشرط عليه ولو اريد ان امكانه بالقياس الى وجوده
الذهني يقول الاسلام اقتضاء الواجب ثبوت صفة الذهني

الى غيره والاحتياج فى وجوده الذهنى لا ينافى الوجوب ضرورة
افتقاره الى الذهن فيه فكيف الاحتياج فى الوجود الذهنى
بصفته نعم ويمكن الجواب ان مراده العلاقة من امكانه امكانه
باعتبار ثبوته للذات واتصاف الذات به اذ لاشك ان
الاتصاف نسبة يفتقر الى الطرفين فلا يكون واجبا لذاته بل
كان ممكنا لا بمعنى انه ممكن الوجود بل بمعنى ان الذات يمكن
اتصافه به نظرا الى ذات الاتصاف فيفتقر الى سبب لا
يكون السبب ذات الواجب لانها عين الوجود والمفروض
ان الوجود لا يقتضى التجرد فيكون غيرها فيفتقر الواجب الى
سبب منفصل وانت تعلم ان هذا التوجيه لكلام العلامة غيرها
فهمه الشارح حيث اورد عليه الاعتراض بان الممكن العدمى
لا يفتقر الى سبب واجاب بان عدم سبب الوجود سبب العدم
وذلك لان ثبوت الصفة العدمية للموصوف كثبوت الوجودية
يفتقر الى ثبوت سبب وجودى وليس سببه عدم سبب ثبوت
صفة الوجودية قال الشارح ولا مانع من ان يكون الممكن فى
نفسه واجبا الخ اقول التجرد امر عدمى يكون باعتبار وجوده فى
نفسه ممتنعا لا ممكنا واما باعتبار وجوده الذهنى وان كان
ممكنا فلا يكون مقصودا ههنا اذ من قال انه يلزم افتقار
الواجب الوجود فى تجرده الى سبب منفصل لا يريد انه يلزم

يلزم افتقار الواجب الوجود فى تجرده الى سبب منفصل لانه يريد
انه يلزم افتقار وجود التجرد فى الذهن الى سبب منفصل لان
الوجود الذهنى لجميع المفهومات يحتاج الى سبب منفصل هو الذهن
وهذا لا ينافى الواجبية بل الحق فى الجواب ان يقال ان التجرد وجوده
انما يكون واجبا بالغير ولا ينافى ذلك امكانه نظرا الى ذاته بمعنى
ان ثبوته للذات واجب بالغير ممكن فى نفسه ويمكن حمل كلام الشارح
عليه بان يحمل الممكن فى نفسه على ان يكون التجرد ممكن الثبوت
للذات فى نفسه ويحمل وجوب الحصول بغيره على ان بغيره قيد
للوجوب ويكون متعلق الحصول مقدرا اى للذات او على
ان يكون قيدا للحصول والمراد الوجوب بالغير والاول اظهر
لان مناط الفرق ودفع الاعتراض هو ان الوجوب بالغير
والامكان بالذات لكن ما كتبه قدس سره من ان الوجود على
قسمين الخ يلايم التوجيه الثانى فى هذا او لكن ما ذكره الشارح من
الاعتراض والجواب اولا لا يلايم حمل كلامه على ان الشارح
اراد بكون التجرد واجبا او ممكنا انه واجب الثبوت او ممكن
الثبوت للذات على ما عرفت انفا فتدبر قوله الوجود عنده
على قسمين وجود الشىء فى نفسه الخ اقول وفيه نظر لان حمل كلام الشارح
على ان التجرد فى نفسه ممكن وان كان ثبوته للواجب ضروريا
اياه وواجبا غير صحيح اذ لاشك ان التجرد عدمى ووجوده فى

في نفسه ممتنع فللخصم ان يقول ثبوت التجرد في نفسه ممتنع لانه
عدمي فلا يحتاج الى علة وثبوته للواجب واجب فلا حاجة الى العلة
لا في نفسه ولا في ثبوته لغيره بل مقصوده هو ان ثبوت التجرد
لذات الواجب الكائن بالنظر الى ذات الواجب واجب
لكن بالنظر الى جهة التجرد ممكن اي بالنظر الى جهة التجرد يجوز
ان يكون ثابتا للواجب ويجوز ان لا يكون وكل ممكن الثبوت
محتاج في ثبوته الى علة سواء كان ثبوت الممكن ثبوتا في ذاته
او ثبوتا لغيره ثم اراد الشارح بالممكن في نفسه ما يكون ثبوته سواء
كان ثبوتا في نفسه او ثبوتا لغيره ممكنا بالنظر الى نفسه وذاته
لا ما يكون ثبوته في ذاته اي وجوده الحاصل به ممكنا فافهم
اقول فيه بحث اما اولا فلما علمت ان ما اورده الشارح من الاعتراض الاول
وجوابه يدل على انه حمل امكان التجرد على امكان نفسه الذي
هو عدم العروض ولهذا قال سببه عدم سبب الوجود واما
ثانيا فلان الكلام على تقدير ان لا يكون الوجود مقتضيا للتجرد
فالوجود عند الخصم عين الواجب فلو كان التجرد واجبا بالنظر
الى ذات الواجب لزم مقتضى الوجود والمفروض خلافه واما
ثالثا فلان هذا الكلام وان دفع جواب المعترض حيث يقتضي
الافتقار الى السبب مطلقا لكن فيه اعتراف بنقض الدليل
حيث جعل فيه سبب التجرد الذات ثم لا يلزم افتقار الواجب

في ثبوته صح

الواجب في تجرده الى سبب منفصل على ما ادعاه المستدل وتوضيحه
ان هذا الكلام مشعر بتسليم ان التجرد واجب الثبوت للذات نظرا
الى الذات وبعد تسليم انه واجب نظرا الى الذات كانت الذات
سببا له فلم يفتقر الى سبب منفصل قلت الجواب بعدم تسليم ذلك من
الخصم بل المسلم هو كونه واجبا بالغير سواء كان ذلك الغير هو
الذات او غيرها وذلك لا ينافي امكانه بالذات على ما قررنا
واما رابعا فلان ثبوت التجرد في نفسه انما يكون ممتنعا لو اريد
ثبوته في الخارج واما لو اريد ثبوته في نفس الامر فلا فان قلت
ثبوت الصفة للشيء لا يقتضي وجود تلك الصفة اصلا فلا يلزم
احتياج الواجب في الاتصاف بالتجرد الى شيء ولا احتياج في
وجود الصفة في نفسها الى الذات من غير محذور قلت صرح الشيخ
في الفصل الخامس في الهيات الشفاء بان ما لا يكون موجودا
في نفسه يستحيل ان يكون موجودا لشيء قوله وبعضهم قد فصل
هذا المقام آه اقول لا يخفى ان الوجوب والامكان انما يكون
كيفية نسبة الوجود الى الذات اي الوجود الذي يكون موجودا
الذات به فاذا كان ذلك الوجود في الواجب هو عينه لا مطلق
فاعتبار الوجوب بالنظر الى المطلق كاعتبار الوجوب بالنظر الى
سائر السلوب للاشتراك مطلقا ويسمع هذا الاعتبار رعاية لهذا
قيل [illegible] قد حمل كون الذات مقتضيا للوجود على كونه مقتضيا

كونه فرد الوجود لا على كونه مقتضيا لكونه موجودا بالوجود
المطلق متصفا به على انه لو حمل على هذا الزعم من عروضه بعد المقتضي
للواجب كون الواجب موجودا مرتين مرة بالوجود الذي هو عينه
ومرة بالوجود المطلق العارض والقول بان الواجب وان كان
عين الوجود الخاص لكنه ليس موجودا بالوجود الخاص وانما
وجوده هو الوجود المطلق فذاته الذي هو وجود خاص موجود
بالوجود المطلق مردود بان الواجب يكون مشاركا لساير
الممكنات في ان موجوديته بعروض الوجود لا بكونه عين الوجود
الذي هو مذهب الحكماء والاشراقيين بالموجودات الخاصة انما هو
بناء على ذلك لحمل وجه ما ذكره في الجواب غير تام اذ لا يلزم من
اي مقتضيا لكونه فردا للوجود ١٢
احتياج الوجود الخاص في نفسه الى غيره احتياجه في كونه فردا
للوجود المطلق الى ذلك الغير فان فرد السواد مثلا محتاج في
نفسه الى المحل وليس في كونه فرد السواد محتاجا اليه لان
السواد لا يصير سوادا بالمحل اي ليس سواديته موقوفا على
المحل وان كان موجوديته موقوفا عليه هذا ويمكن ان يكون
المراد باقتضاء الوجود الخاص لوجود المطلق اقتضاء
الاتصاف به اشتقاقا اي اقتضاء كونه فردا للوجود المطلق
وانما يلزم كون الواجب موجودا مرتين لو كان موجوديته
باعتبار ذلك الاتصاف ايضا وليس كذلك بل موجوديته باعتبار

باعتبار كونه عين الوجود الخاص بمعنى ان ترتب الاثار عليه باعتبار
هذا الوجود ولا دخل للمطلق في ذلك الترتب اما الوجود المطلق
فهو صفة من صفاته وعارض من عوارضه وهو بذاته مقتضيه
اي الواجب تعالى بذاته بحيث يمكن ان ينتزع منه هذا العارض
وهذا معنى الوجوب بخلاف الممكنات فان عروض الوجود بها
بواسطة الغير اقول ما ذكره من اول الحاشية الى قوله ويمكن
ان يكون مذكور في الشرح الجديد للتجريد سوى قوله وجه ما ذكره في
الجواب غير تام ودفعه ان كل ما له مدخل في وقوع الشيء كالوجود
الخاص فله مدخل في اقتضائه شيئا ضرورة ان الاقتضاء فرع
وقوع المقتضي والحاصل ان الكلام في اقتضاء الوجود الخاص
صدق المطلق عليه والتنظير بفردية السواد الخاص للمطلق
ليس مما نحن فيه السواد المطلق ذاتي لفرده فلا يتصور هناك اقتضاء
والمراد بالاستقلال في الاقتضاء عدم الافتقار الى شيء آخر
اصلا لا بالذات ولا بالواسطة والمناقشة في العبارة لو صح فهو
القصر ليس بشيء اقول يمكن الجواب عن قوله لا يمكن وجود خاص
فانه يقتضي صدق المطلق بوجه آخر وهو منع كون وجود خاص
مقتضيا لصدق المطلق عليه اما اولا فلجواز ان يكون المطلق
ذاتيا للخاص بناء على عدم تحقق وجود خاص سوى الحصص فلا يتصور
الاقتضاء واما ثانيا فلجواز ان يكون عرضيا له مستندا الى غير

مروصه واما ما ذكره بقوله ويمكن ان يبين فما خوذ كله من كلام
الاستاذ في تعليقاته على الشرح المذكور قال اه وعن الثالث
لانم عروض الوجوب له بل الوجوب عينه مهيته اقول هذا لا
يصلح ان يكون جوابا عن الدليل الثالث اذ الاستدلال ليس فيه
على كون الوجوب امرا عرضيا له بل بناء على انه اضافة بين
الذات والوجود وكان يقتضي المغايرة بينهما مع تقدير الاتحاد
بين الذات والوجود لا يتصور ثبوت الوجوب له ثم سواء
كان عينا او عارضا بل المتعين في الجواب اما منع ثبوته للاثر
وذلك لا يمكن او منع كونه اضافة فاما منع كونه عرضيا فمنع
مقدمة لم يدعها المستدل فتدبر قوله وهذا فان قيل ما به الاختلاف
ان كان ما هو ذاتي مفهوم اللفظ قيل تفصيله انه يكون لاشيا
كثيرة مختلفة بالحقايق اسم واحد بمعنى واحد وذلك اما لان
تلك الاشيا غير متناهية فلا يمكن ان يوضع لكل منها اسم على
حدة لكنها يكون مشتركة في معنى واحد فيوضع باعتباره لكل الكثير
اسم واحد كمراتب البياض فانها غير متناهية بالقوة فلا يمكن
ان يوضع لكل مرتبة اسم لكنها مشتركة في معنى واحد هو التفريق
للبصر فوضع لجميعها باعتبار هذا اللازم لفظ البياض فتلك
المراتب مشتركة في هذا اللفظ ومشتركة ايضا في المفهوم منه
لكن تحقق ذلك المفهوم في تلك المراتب مختلفة او ترتب على بعض

بعض المراتب التفريق اكثر مما يترتب على بعض آخر وهذا هو المعنى في
الاختلاف بالشدة والضعف واما لان تلك الاشيا من حيث
النسبة الى تلك الغاية اسم فيكون تلك الاشيا مشتركة في هذا اللفظ
والمفهوم منه فان ذوات الغايات مشتركة في معنى النسبة الى الغاية
الواحدة كقولك صحي للدواء والرياضة والفصد فانها مشتركة
في النسبة الى الغاية المخصوصة وهو الصحة لكن تحقق الصحة في
ضمن بعضها وترتبها عليه اكثر من تحققها في ضمن بعض آخر وترتبها
عليه بالجملة المعنى الحاصل في الذهن عن تلك الامور المختلفة وهي
لكن تحققه في الواقع مختلف فالاتحاد في المفهوم والاختلاف
في التحقق والترتب الواقعي او لان تلك الاشيا مبدء واحد
فباعتبار تلك النسبة يطلق عليها اسم الواحد او لغير ذلك مما يطول
الكتاب بذكره والحاصل ان مدار التشكيك على ان يكون هناك
امور مختلفة يكون كلها مشتركة في مفهوم واحد اي يكون كلها بحيث
يعرف بهذا العنوان فالموجود في الذهن من كل منها مفهوم معنى
واحد الا ان يكون تحقق هذا العنوان في ضمن تلك الاشيا
وترتبه عليها مختلفا اما بالشدة والضعف بان يكون ذلك العنوان
يجب تحققه في الواقع في ضمن بعضها اكثر وفي ضمن بعضها اقل
كما هو مثاله واما بالتقدم والتأخر بان يكون تحقق ذلك العنوان
وصدقه على بعض صدق عليه مقدما على تحققه وصدقه على بعض آخر

[illegible]

كالوجود الذي يصدق على الواجب وعلى الممكنات ثانيا وانما
بالاولوية وبغير الاولوية بان يكون صدقه على بعضها اولى من صدقه
على بعض آخر كالوجود ايضا فانه مقول على الواجب والممكن الا ان
كان الواجب اولى بالموجودية من الممكن لان موجوديته لذاته
وموجودية الممكن بغيره وما حصل بتحقيق الاتحاد والاختلاف بالشدة
والضعف المعتبرين في المقول بالتشكيك بيان الفرق بين الاول
والثاني ان المقول بالتشكيك هو المشتق وهو مفهوم واحد
والاختلاف في المبدأ مثلا المفهوم من الابيض معنى واحد فانما
من جنس البياض باعتبار نسبته الى موصوفه فهو واحد ومختلف
هو افراد البياض والاختلاف في تلك الافراد يرجع الى
نفسها المتنوعة الى جنسها المشتق منه الابيض ومعنى كون
احد الفردين اشد كونه بحيث ينتزع منه العقل بمعونة الوهم
امثال الاضعف وعدم انها يعرف من التحليل ففيه نظر اذ ما
او الاضعف لانه يلزم عليه ان لا يكون المفهوم الواحد الحاصل من
البياض ومثاله في الذهن الواقع على افراده بالاختلاف
مقولا على تلك الافراد بالتشكيك ولا شك انه ليس مقولا
بالتواطؤ اذ المعتبر في المقول بالتواطؤ الاستواء مع الاتحاد
والتحقيق ان في جميع رسائله تصريحا بان اللفظ باعتبار
معناه الواحد الكلي مقول على افراده اما بالتواطؤ او بالتشكيك

بالتشكيك لا بل هو داخل في المتواطي اذ الاستواء عدم الاختلاف
معتبر في المشتق من المتواطي لا في المتواطي مطلقا لانا نقول قد
صرحوا بان كل لفظ سواء كان اسما او فعلا او حرفا فهو ان كان مع
ثبوت مفهومه لافراده على السواء فهو متواطي وان كان بالاختلاف
فهو مشكك من غير تخصيص بلفظ دون لفظ قال الشيخ في الفصل الثاني
من المقالة الاولى من الفن الثاني من المنطق الاولى من منطق
الشفاء ان من الامور المختلفة المتكثرة ما يشترك في اسم واحد
وذلك على وجهين فانه اما ان يكون على طريق التواطؤ واما
ان يكون على غير طريق التواطؤ وطريق التواطؤ ان يكون
الاسم لها واحدا وقول الجوهر اعني حد الذات او رسمها الذي
يفهم من ذلك الاسم واحدا من كل وجه مثلا قولنا الحيوان
على الانسان والفرس والثور بل على زيد وعمرو وهذا الفرس
وذلك الثور فان جميع ذلك يسمى حيوانا فاذا اورد واحد ان
يحده او يرسمه وبالجملة ان يعطي مقول الجوهر اي اللفظ الدال
على معنى الذات فيها كلها كان رسما واحدا فان القول على كل
كل منها وجه واحد فيها من كل وجه اي واحد بالمعنى وواحد لا
لا يختلف فيها بالاولى والاحرى والتقدم والتاخر والشدة
والضعف ويجب ان يكون هذه المتواطئات في القول الذي
يجيب هذا الاسم فانه اذا وجد قول آخر يجد عنه ويشاركه لم

يمكن بحث هذا الاسم لم يصر الاسم مقولا بالتواطؤ ونحن نعني ههنا
بالاسم كل لفظ سواء كان ما يختص باسم الاسم او كان ما يختص
باسم الكلمة او الثالث الذي لا يدل الا بالمشاركة كما سيأتيك
بيانه بعد فهذا ما يقع على سبيل التواطؤ واما ما يقع على سبيل
التواطؤ فان جميعه قد يقع له انه باتفاق الاسم وينقسم الى
اقسام يليه وذلك لانه اما ان يكون المعنى فيها واحدا في نفسه
وان اختلف من جهة اخرى واما ان لا يكون واحدا ولكن
يكون بينها مشابهة واما ان لا يكون واحدا ولا يكون بينها
مشابهة والذي يكون المعنى فيها واحدا ولكن يختلف بعد
فمثل معنى الوجود فانه واحد في اشياء كثيرة لكنه يختلف فيها
فانه ليس موجودا فيها على صورة واحدة من كل وجه فانه موجود
لبعضها قبل ولبعضها بعد فان الوجود للجوهر قبل الوجود لما
يتبعه وايضا فان الوجود لبعض الجواهر قبل ولبعض الجواهر
بعد وكذلك الوجود لبعض الاعراض فهذا طريق التقدم
والتأخر وكذلك قد يختلف من طريق الاولى والاحرى فان
الوجود لبعض الاشياء من ذاته ولبعضها من غيره والموجود
لذاته اولى بالوجود من الموجود بغيره وكل ما هو متقدم بمعنى
فهو اولى به من غير عكس فقد يكون شيئان يشتركان في معنى هو
العامة وليس هو لاحدهما قبل من الآخر فانه معا لكن احدهما اولى

او اولى به لانه اتم فيه واثبت واما الذي يختلف بالشدة والضعف
فذلك انما يكون في المعاني التي تقبل الشدة والضعف فلذلك
ليس يقع البياض على الذي في الثلج والذي في العاج على التواطؤ
المطلق ولا يقع الضعيف الذي في الشائبين والذي في الرماد قبيح
على التواطؤ المطلق واما ما يتلك بامثلة مشهورة يجب ان يكتفي
فيها بعد الوقوف على الغرض مما كان المفهوم من اللفظ شكله
فيه واحدا او اجود ولم يكن واحدا من كل جهة تشابها في
الاشياء التي هي ذلك اللفظ فانه يسمى اسما مشككا هذا الكلام
وهو نص في ان اعتبار التساوي في الوقوع في التواطي في حق
اللفظ وكذلك اعتبار الاختلاف في المشكك ثم في هذا الكلام
فوائد يجب ان ينبه عليها منها ان قوله واما الذي يختلف بالشدة
والشدة فذلك انما يكون في المعاني التي تقبل الشدة والضعف
نص ايضا في اشارة الى ان الاختلاف بالشدة والضعف
لا يجري في الوجود وذلك لان الوجود سواء عني به معناه الحقيقي
او عني به الموجود على سبيل التسامح لا يقبل الشدة والضعف
اذ لا شك انه ليس في الوجود اشد من وجود آخر ولا موجود
في الموجودية اشد من موجود آخر وقوله واما ما يتلك بامثلة مشهورة
يجب ان يتسامح فيها اشارة الى التسامح الذي يجب ان
يرتكب في التمثيل بالوجود اذ قول الوجود ليس على وجود وجود

ووجود العرض بالتقدم والتأخر اذ ليس وجود الجوهر في كونه
وجودا مقدما على وجود العرض في كونه وجودا وان كان
الجوهر في كونه موجودا مقدما على العرض في كونه موجودا ه
وايضا وجود الموجود بذاته ليس اولى بكونه وجودا من وجود
الموجود بغيره وان كان الموجود لذاته اولى بالموجودية
من الموجود بغيره وقوله فما كان المفهوم من اللفظ فيه واحدا
الى آخر ما نقلناه عنه تنبيه على وجه لزوم التشكيك في بعض
الامثلة لان التشكيك على ذلك التحقيق انما يتحقق فيما كان
المفهوم منه بالنسبة الى ما يتحقق عليه ذلك المفهوم ه
مختلفا فالمفهوم الذي لا يكون بالنسبة الى افراده مختلفا
لا يكون مشككا بالنسبة اليها وان كان تحققه في معروضاته
مختلفا وهذا الاختلاف لا يوجب التشكيك الا ان يكون
نحو التحقق منه على افراده بالتشكيك وفيما نحن فيه فيكون مثل
هذا التحليل يجري في الذاتي ايضا فلا تتفطن اقول الفاضل هو
الاستاذ المحقق والجواب عن ايراده ان البياض جنس
للبياض الشديد والضعيف وعندهم ان الذاتي لا يقبل
فما لزم عليهم من عدم كون البياض مقولا بالتشكيك على البياضين
ليس بطلا عنده بل الحق عنده ان لا اختلاف في صدق البياض
على البياضين نعم يتحقق الاختلاف بين نفس البياضين ه

البياضين فان نفس البياض الثلجي اشد من نفس بياض العاج
لا انه اشد منه في كونه بياضا بل الابيض مختلف الصدق بالنسبة
الى الثلجي والعاج ثم يرد على الاستاذ فيها ان اختلاف صدق
الابيض على الجسمين لما كان باعتبار ان نفس البياض القائم باحد
كما حققه في هذا الموضع في تعليقاته على الشرح الجديد للتجريد فلا بد ان
يكون صدق البياض على البياضين مختلفا باعتبار ان نفس
احد البياضين اشد من نفس البياض الآخر اولى والظهور ها
الايراد الذي ذكره بقوله واما ثانيا فان اريد به ما ذكرناه
نحو كلام مما بين الطلبة مشهور وفي اكثر حواشي المتعلقة
على حاشية التجريد مذكور وقد نقلناه سابقا في تعليقاتنا على
التجريد وان اراد غيره فليبينه حتى ننظر في صحته وفساده قال
فانما يتفرع على العلة ومعلولها بالتقدم والتأخر اه اقول اللازم
مما ذكر كون الوجود مقولا بالتشكيك بالنسبة الى المهيات
لا كون الوجود مقولا بالتشكيك بالنسبة الى الوجودات
فان اتصاف العلة بالوجود مقدم على اتصاف المعلول به لا ان
اتصاف وجود العلة بكونه وجودا مقدم على اتصاف وجود المعلول
بكونه وجودا ضرورة ان العقل حاكم بان العلة صارت موجودة
فصار المعلول موجودا ولا يحكم بان وجود العلة وجود فصار وجود
المعلول وجودا قوله فيكون الوجود اه اقول الظاهر من كلام ه

انه جعل كون الواجب مبدأ للكل ما بعده من الوجودات علة لاحد من
الثلث لا لواحد منها فقط كما صرح قدّه وتوضيحه ح ان الاختلاف
بالشدة والضعف ما كان باعتبار كثرة الآثار على كان الواجب
مبدأ للكل ما بعده بكون آثاره اكثر فيكون الوجود فيه اشد
واما الاولوية فلكونه مبدأ وعلة فان قلت فيح هذا يلزم رجوع
الاولوية الى الاقدمية فلا تقابل بينهما قلت الاولوية الحاصلة
من الاقدمية غيرها بالضرورة والتقابل انما هو بمعنى تباين
الاقسام وقد تحقق فلا اشكال تنبيه اقول الصحيح ما في القول بالاقدمية
الوجود واولويته من الشارح واما القول باشدية الوجود
فهو مما لا يقبل التاويل اذ تغير الوجود الى الوجود غير مفيد
لان الوجود لا يقبل الشدة والضعف وما ذكر من ان ترتب
الآثار على الوجود الواجبي اكثر فهو مدفوع بانه لا يلزم من صدق
مفهوم واحد على اشيا يكون ترتب الآثار على بعضها اكثر مع
ترتبها على البعض الآخر ان يكون ذلك المفهوم مقولا عليها
بالتشكيك وانما يلزم التشكيك لو كان تحقق وترتب الاثر (ذلك)
المأخوذ فيه على بعض تلك الاشيا اكثر لما عرفت من ان الاختلاف
يجب ان يكون باعتبار تحقق المفهوم المشكك كالسواد مقولا
بالتشكيك بالشدة والضعف على السواد القوي والضعيف
فان ما يفرقه البصر المأخوذ في مفهوم السواد الحقيقي وترتبها

وترتبها على السواد القوي اكثر مما يترتب على السواد الضعيف
كيف ولو كان القول على اشيا بكون ترتب الآثار على بعضها
اكثر على البعض الآخر مقولا بالتشكيك مطلقا لكان جميع ما يحمل
على السواد القوي والضعيف كالشيء والموجود والممكن وغير ذلك
من المفهومات مقولا عليها بالتشكيك اذ يصدق عليها انها
مقولة على اشيا ترتب الاثر على بعضها اكثر منه على البعض الآخر
اقول نعم لكنها مسامحة مشهورة واما انه لا يصح الاشدية في
الوجود مطلقا فانما هو على سبيل التحقيق بناء على ان الشدة
والضعف من خواص الكيف ولا كلام في صحته على سبيل التشبيه (الوجود)
بالبياض مثلا فانه اذا كان اشد كان آثاره وهو تفريق البصر
اكثر وما اورده النقض بقوله ولو كان القول على اشيا لكان
ترتب الآثار على بعضها اكثر منه آه مدفوع لان ترتب الآثار
في صدق الموجود باعتبار نفس الوجود مما هو المشهور
من الوجود ومبدأ الآثار بخلاف مثل الممكن لان ترتب الآثار
على افراده لا وصف الامكان قال رحمه لان المعتبر في كون
الاشيا آه تنبيه اقول اما اختلاف الذاتي بالاولوية والاولى [illegible]
فقد ادعوا الضرورة في نفيه وهو حق والمنبه على نفي الاولوية
وهو ان الذاتي غير مجعول بل يغير بالضرورة اي لا يمكن ان يصير
الانسان مثلا انسانا او حيوانا بسبب غيره واما نفي الاختلاف

بالشدة والضعف فلان الاختلاف بالشدة والضعف في مفهوم
الواحد قد عرفت انه باعتبار ان هذا المفهوم متحقق في ضمن
بعض افراده اكثر في ضمن بعض آخر واما الكثرة تحقق مفهوم واحد
من حيث العروض فهو مما لا يقبل العقل بصحته بعد التفتيش
بالمعنى الذي ذكرناه واما الكثرة تحققه من حيث الذاتية فهو
لا يتصور الا بان يكون ذاتيا لبعض افراده اكثر مما هو لبعض
آخر بان يكون مثلا جزءا لبعض افراده مرة ولبعض آخر مرتين
وانت تعرف بادنى الالتفات ان يكون الشيء شيئا وجزءا
للشيء مرتين غير معقول فان قلت لم لا يجوز ان يكون مفهوم
واحد ذاتيا للافراده ثم ترتب بعضها على بعض لا لافراده من حيث
العروض بالشدة والضعف فيكون ذاتي الشيء مقولا عليه
بالتشكيك لا بد لنفي هذا من دليل قلت فيكون مقولا بالتشكيك
على افراده من حيث العروض لا من حيث الذاتية وكلامنا في
هذا ونفي التشكيك بهذا الوجه من الذاتي بل ليس مقصودنا
الا ان الذاتي من حيث انه ذاتي لا يكون مقولا بالتشكيك
واما اذا كان ذاتي الشيء عارضا له باعتبار فلم ننف التشكيك
عنه بهذا الاعتبار بل قول الشيء على نفسه وعلى جزءه بالتشكيك
من حيث العروض واقع فان المقول الموجود مقول على
الواجب ومفهوم الموجود بالتشكيك بالاولوية والاولية

نسخه

والاقدمية فان قلت من قواعدهم المقررة ان ما يحمل على العام
والخاص كالجسم المحمول على الحيوان والانسان يكون حمله على العام
اولا وعلى الخاص ثانيا فيلزم ان يكون الذاتي المحمول على العام
والخاص كالجسم مثلا للعام كالحيوان اولا وللخاص كالانسان
ثانيا فيكون مقولا بالتشكيك قلنا مطلق الاختلاف في الاولية
لا يكفي في التشكيك بل المعتبر في التشكيك وقوعه على افراد مختلفة
متباينة اقول ما ذكروه في تحقيق ان الذاتي لا يقبل التشكيك
بالاشدية مبني على الخلط بين المعروض وعارضه اذ المدعى
ان ما هو معروض وصف ذاتي لا يكون مقولا بالتشكيك على
سبيل الاشدية مثلا بان ينتزع العقل بعونه المبهم من السواد
الشديد مثال ما ينتزع من الضعيف ويكون السواد المطلق
جنسا لهما اذ قد عرفت ان الاشدية بهذا الاعتبار وما ذكروه
انما يدل على ان ما هو معروض الذاتي لا يختلف مع وصف الذاتية
على ان وصف الذاتية لا يختلف بالقياس اي صدق ما هو
ذاتي في فرد وصدقه في فرد آخر واين هذا من ذاك والذاتية
وصف عرضي ونفي وقوع التشكيك فيه لا يجدي نفعا وما ذكره
من السؤال والجواب مذكور في الحاشية الجديدة للاستاذ
على التجريد وايضا لا يجوز مفهوم واحد جزءا للشيء مرتين
فلا يكون الذاتي من حيث انه ذاتي مقولا بالتشكيك كذلك

لا يجوز ان يكون مفهوم واحد عارضا لشيء مرتين فنقول يمكن ان العارض
من حيث انه عارض مشكلا لكنما يصح التشكيك في العوارض من حيث
الشدة باعتبار انه ينتزع من الاشد اشياء ما ينتزع من الاضعف
من الخصوص المعينة وكذا يمكن ذلك في الذاتي كما قلنا في نفس السواد
بالقياس الى السواد من الشدة رجعي تحت مطلق السواد وانه راجع
نوعين تحت جنس فتامل ولا تخبط قال الشارح لا متناع ان يكون
الواجب لذاته فاعلا وقابلا اقول هذا وما يدل على ان وجود
للواجب ليس في الخارج ولا يدل على ان عروضه مطلقا ليس في
الخارج قال الشارح وعلى ما ير اى على وجود ساير الموجودات هذا ابتنى
على ما توهمه الشارح من ان الوجود بالمعنى المصدري هو المقول
بالتشكيك وقد عرفت ان ما يدل الدليل على تشكيكه هو مفهوم
الوجود بالنسبة الى الموجودات وعلى هذا لا حاجة الى هذه البناء
اللهم الا ان يخ فايدته الاشعار بان المراد ان الوجود مقول
بالتشكيك بالقياس الى الموجودات من حيث هي موجودات لا من
حيث هي حقايق فتدبر قال الشارح كان لازما لوجوده الخاص اقول
فيه بحث لان اللازم قد يكون محمليا بمعنى انه يكون بحيث يمتنع عدم
حمله على ما هو ملزوم له وقد يكون اتصاليا كما بين مقدم الشرطية
وتاليها ومعنى اللزوم انه كلما تحقق الملزوم تحقق اللازم معه
لانه يحمل عليه ولازم اللازم لازم الشيء في العلاقة الثانية

الثانية والاثر يخلف اللازم عن ملزومه بخلاف العلاقة الاولى
فانه لا يلزم كون المحمول على المحمول على الشيء محمولا عليه كما ان الكلي
لازم للانسان اللازم لزيد مثلا مع انه يمتنع حمله على زيد اللهم الا
ان يخصص الحمل بان يكون كليا وح يرجع الى الشق الاول اذا
عرفت هذا فنقول ان كان المراد الاول اي يلزم ان يكون العارض
المحمول على المطلق محمولا على الخاص فقد عرفت انه لا يلزم الا اذا
اعتبر الحمل كليا وههنا ليس كذلك لان حمل العارض على الوجود
المطلق حمل طبيعي وذلك ظ وان كان المراد الثاني فلا يلزم ان
يكون الوجود الخاص عارضا بل انما يلزم تحقق وصف العروض
ولو في موصوف آخر وايضا لازم الوجود المطلق هو اللاتجرد
الوجود المطلق ولزومه للخاص ليس بمجرده بل كان الواقع
كذلك والقول بانا نظرنا والكلام في اللاتجرد المطلق مع قطع تقييده
بكونه عارضا للمطلق وح يلزم لزوم اللاتجرد المطلق للخاص فهو
باطل مدفوع بان لزوم اللاتجرد المطلق للخاص انما هو في ضمن عروضه
للوجود المطلق لا عروضه للخاص فتدبر قيل اقول وفيه نظر اما
اولا فلان لازم لازم الشيء لو كان لازما لذلك الشيء لكان كل
ملزوم متاخرا عن نفسه لان التاخر عن الملزوم لازم لكل لازم
ولازم اللازم لازم لملزومه فيكون متاخرا عن الملزوم لازما
للملزوم هف واما ثانيا فلان لازم الوجود المطلق هو اللاتجرد

مبحث اثبات الوجود الذهنى

الوجود المطلق فلا يلزم من صحة المقدمة القائلة بان لازم اللازم لازم الالزوم لا تجرد الوجود المطلق لوجود الخاص وهو لا يلحقه يعنى لما تحقق الوجود الخاص تحقق اللاتجرد للوجود المطلق ايضا وا قول ما ذكره فى النظر الاول مبنى على توهم ان اللازم لا بد ان يكون معلولا لملزومه وليس كذلك اذ العلة لازمة لمعلولها فالاولى ان يقال ان الآخر لازم للعلة اللازم للعلة فلو كان اللازم اللازم لازما لزم ان يكون الآخر لازما للعلة واما نظره الثانى فهو ما ذكرنا قال والخلاف انما نشأ من اختلافهم فى تفسير العلم اقول الامر بالعكس اذ الاختلاف فى تفسير العلم انما نشأ من اختلافهم فى ثبوت الوجود الذهنى فان القائلين بالوجود الذهنى يفسرونه بحصول الصورة والمنكرون للوجود الذهنى يفسرونه بالاضافة او بصفة ذات اضافة اذ ليس حصول صورة على هذا الرأى واما التفسير بالحصول فلا يصلح سببا للقول بالوجود الذهنى كما ان التفسير بالاضافة ليس سببا للانكار وكيف والامام مع كونه قائلا بالوجود الذهنى فسر العلم بالاضافة صرح به قدس سره فى حاشية مطالع قال انكره وقيل اقول ليس كل من فسر العلم بالنسبة منكرا للوجود الذهنى فان الامام ذهب فى المباحث المشرقية الى ان العلم عبارة عن الاضافة لكنه يجب فى العلم بالاشياء المغايرة

او اوصاف النفسية كعلم الواجب بذاته وعلم النفس بنفسها وبجوعها وعطشها وغير ذلك من المعلومات محفوظة عن الله

بتعلم من ارتسام تلك الاشياء وانطباعها فى الذهن حيث قال ان العلم والادراك والشعور حالة اضافية وهو لا يوجد الا عند حضور المضافين فان كان المعقول هو ذات العاقل استحال ان يعقل ذلك المعقول الا عند وجوده فلا جرم لا حاجة الى صورة اخرى منه بل يحصل لذاته من حيث هو عاقل اضافة الى ذاته من حيث هو معقول وهى الاضافة هى التعقل واما اذا كان المعقول مغايرا لذات العاقل فلا يمكن لذلك العاقل من حيث هو ان يعقل ذلك المعقول عند وما فى الخارج فلا بد من ارتسام صورة اخرى من ذلك المعقول فى العاقل تحقق النسبة المسماة بالعاقلية بينهما

لا يخفى انه يمكن ان يقال الكلام يجوز ان يكون فى القول بالاضافة الخارجة بانه يصلح لان يكون سببا او لا والامام انما قال بالاضافة الذهنية نعم هذا يكفى لدفع الاستبعاد من القول بهذه الاضافة بحيث الوجود الذهنى عافاه

الصورة فانه لا لازم مما يتعلمه ... لا مكان ... المراد بالمغايرة المغايرة بالوجود والعدم لكن على بصيرة

... الآن الامام قد ذكر ما ذكره ان الاضافة ليس سببا لانكار الوجود الذهنى

الوجود المطلق فلا يلزم من صحة المقدمة القائلة بان لازم اللازم لازم الانتفاء انتفاء الوجود المطلق لوجود الخاص وهو كذلك يعني لما تحقق الوجود الخاص تحقق الانتفاء للوجود المطلق ايضا
اقول ما ذكره في النظر الاول مبني على توهم ان اللازم لابد ان يكون معلولا لملزومه وليس كذلك اذ العلة لازمة لمعلولها فالاولى ان يقال الاخر لازم للعلة اللازم للعلة فلو كان اللازم اللازم لازما لزم ان يكون الاخر لازما للعلة واما نظره الثاني فهو ما ذكرنا قال والخلاف انما نشا من اختلافهم في تفسير العلم اقول الامر بالعكس اذ الاختلاف في تفسير العلم

مبحث اثبات الوجود الذهني

اواوصاف النفسية كعلم الواجب بذاته وعلم النفس بنفسها وبجوعها وعطشها ونحو ذلك من المعلومات مخصوصة بحال

للعالم من ارتسام صور الاشياء وانطباعها في الذهن حيث قال ان العلم والادراك والشعور حالة اضافية وهي لا يوجد الا عند حضور المضافين فان كان المعقول هو ذات العاقل استحال ان يحصل ذلك المعقول الا عنده وجوده فلا جرم لا حاجة الى صورة اخرى منه فيه بل يحصل لذاته من حيث هو عاقل اضافة الى ذاته من حيث هو معقول وهي الاضافة هي التعقل واما اذا كان المعقول مغايرا للعاقل امكن ذلك العاقل من حيث هو ان يعقل ذلك المعقول معدوما في الخارج فلا بد من ارتسام صورة اخرى من ذلك المعقول في العاقل تحقق النسبة المسماة بالعاقلية بينهما اقول وفيه لان الضرورة حاكمة بان النسبة بين الشي والمعدوم الصرف محال فعلى تقدير ان يكون العلم عبارة عن الاضافة بين العاقل والمعقول لابد من نحو وجود للمعقول واذ ليس في الخارج فهو في الذهن اقول هذا اشارة الى بعض ما ذكرناه بقوله اقول وذلك لان الضرورة حاكمة آه مفهوم مشهور فيما بين الجديد للتجريد وغيره واعلم ان المدعى هنا ليس سوى اثبات الوجود الذهني في الجملة لا ان الاشياء لها وجود خارجي ووجود آخر يسمى وجودا ذهنيا على ما يشعر به كلامه قده حيث قال واما ان لها وجودا آخر آه يرشدك الى ما ذكرنا قول المصنف في فصل الوجود الذهني وتوجيه كلامه قدس سره ان يوجد الاشياء

اي كون الدعوى ما ذكرناه لا ما يشعر به كلام قده وعلم من كيفية ذكرنا في كلامه لم يكن منطبقا على الدليل هو انقاله فاسمع
اي مغاير للبحث الذي نقله الشارح وبين قده محذورة ومغايرة هذا البحث لذلك مما يخفى الصدر ولان خلاصة البحث المنقول
لو كان ثبوت شيء لشيء فرع الثبوت وله الشرح لزم انحصار موجودات غير متناهية بين الحاصرين وملخص هذا البحث لو لم يحصل
الحاصر بعوارض وبصور غير متناهية كما تقرر عندهم لزم اعراض وصور غير متناهية آه في اصل قوله وههنا بحث آخر ان هذا
البحث كما يرد على ما ذكره المص كذلك يرد على ما تقرر عندهم بقوله وهو ان حيوة العناصر الخ قوله وهذا الدليل تعيين للمورد الخ
بهذا البحث وقوله وهذا الدليل جار فيه ايراد للبحث عليه وهذا التوجيه وجه تخصيص الصدر والشارح لا على قوله وههنا بحث على ظاهره

اعم من ان يكون موجودات خارجية ام لا اي لا اشتباه في جواز
في الحقيقة واتمام تركيبها هذا الدليل انما يدل على ثبوت الوجود
الذهني لما لم يكن موجودا خارجيا ويمكن اجراءه في الموجودات
الخارجية بانا نحكم احكاما ايجابية صادقة على الموجودات الخارجية
لا من حيث هو موجودات خارجية كالحكم على زيد بانه انسان
فان زيدا انسان ولو لم يكن في الخارج فثبت نحو آخر من الوجود
حتى يصدق الحكم الايجابي من جهته فاثبت **قوله** فلزم انحصار
وجودات غير متناهية اقول الوجود امر اعتباري كما ثبت
المحققون فتحقق كل وجود انما هو باعتبار العقل والعقل لا
يقدر على اعتبارات غير متناهية فالحاصل من الوجودات
بالفعل ليس لا متناهيا فمن اين يلزم كون الغير المتناهي
محصورا بين الحاصرين هذا وههنا بحث آخر وهو ان هيولى
العناصر عندهم اتصفت باعراض غير متناهية متعاقبة جودة(؟)
كالحرارة والبرودة وكذا اتصفت بصور متعاقبة موجودة
لا الى نهاية كما هو مذهبه وهذا الدليل جار فيه لانه متحقق بعد
العطف(؟) وقبل العرض الاخر والصورة الاخرى اعراض غير متناهية
او صور كذلك محصورة بين الحاصرين ولا تخلص عنه الا بالقطع
ان كون الامور المتسلسلة متعاقبة لا مجتمعة لا تأثير في استحالة
كونها محصورة بين الحاصرين واقول في جوابه ان استحالة

استحالة كون الغير المتناهي محصورا بين الحاصرين مشروطة بامرين
احدهما هو المصرح به في حاشية المطالع ان يكون بين تلك
الامور ترتب طبيعي او وضعي وثانيهما ان يكون ما فرض من طرف
السلسلة اي ما فرض حاصرا بحيث يكون النسبة بينه وبين تلك
الامور الواقعة في الوسط كالنسبة بين تلك الامور مثلا ان
كان الترتب بينها باعتبار كون بعضها معدا لبعض آخر يجب ان
يكون ما فرض حاصرا كذلك اي بالنسبة الى تلك الامور وان كان
باعتبار الفاعلية فيجب ان يكون الحاصر كذلك وقس عليه
وكذا اذا كانت باعتبار القابلية وذلك لان استحالة كون
الغير المتناهي محصورا بين الحاصرين انما هو من جهة انه يلزم
انقطاع السلسلة فاذا كانت مترتبة باعتبار الاعداد ولم
يكن الحاصر كذلك فلا محذور في كونها واقعة بعد المعروض الذي هو العلة
القابلية وكذا ان كان الترتب فيها بين الشروط المتسلسلة
فلا محذور في كونها محصورة بين الواجب الذي هو العلة الفاعلية
وبين المعلول المحض وهكذا ولا شك ان الهيولى علة قابلية لتلك
الاعراض والصور وتلك الصور معدات بعضها لبعض وكذا
الهيولى قابلة لوجوداتها وتلك الوجودات ليست قابلة بعضها لبعض
قيل واقول للقايل ان يقول ان الوجود هو من الاعتبارات
الانتزاعية وامتناع انحصار الامور الغير المتناهية الخ

حاصل ما قال القايل ان لزوم انحصار الامور الغير المتناهية بين الحاصرين محذور مشترك بين ما ذكره المص من ان ثبوت
شيء لشيء فرع ثبوت المثبت له وبين ما تقرر عندهم من ان حركات الافلاك وحوادث عالم الكون والفساد غير متناهية
ولا استحالة فيه لان كلا منها امور انتزاعية ولا محذور في انحصار الامور الانتزاعية الغير المتناهية بين حاصرين حفظه

بين الحاصرين ممنوع كيف والحركات الافلاك عند الحكماء ازلية
فبين كل دورة يعرض وبين الفلك دورات غير متناهية وكذا
هيولى الاجسام فانها لعوارض غير متناهية بحسب استعداداتها
غير متناهية وكذلك بين كل حال من احوال الهيولى وبينها احوال
غير متناهية لانه تلك الدورات والاستعدادات والاحوال
غير مجتمعة معا بخلاف الوجودات الغير المتناهية فانها يجب ان
يكون مجتمعة على التقدير كون ثبوت الوجود فرعا لثبوت وجود
آخر لانا نقول لا مدخل للاجتماع في امتناع كون الغير المتناهي
محصورا بين الحاصرين اذ المحصور بين الشيئين يكون متناهيا
سواء فرض آحاده او اجزائه موجودة على سبيل التعاقب او
على سبيل الاجتماع الا ترى انهم يستدلون على امتناع وجود
جميع الآنات المفروضة في الزمان بالفعل بانه لو تحقق وجودها
بالفعل يلزم انحصار الغير المتناهي بين الحاصرين ولا شك في
ان حصول اجزاء الزمان والآنات المفروضة فيه ليس الا على
سبيل التعاقب والحق هو ان المحذور هو تعدد الوجود
لان الحاكمة المفروضة حاكمة بان الشيء لا يجوز ان يكون موجودا
بوجودين فضلا عن الوجودات الغير المتناهية فان قلت
تعدد الوجود الخارجي محال لا تعدد الوجود مطلقا اذ لا شك
في تجويز كون الشيء موجودا في الذهن بوجودات متعددة

كانه قيل ان المراد من الموجودات خارجية لا الذهنية لان الاتصاف والحكم بالوجود الخارجي
على الماهية في الخارج وهو يقتضي ان يكون الماهية موجودة قبل هذا الاتصاف والحكم بوجود خارجي لا ذهني فيلزم تعدد الوجود الخارجي
وهو محال لا محالة فاجاب بقوله والاتصاف منه
فظهر ان غاية ما يلزم من ذلك الا ان يكون الشيء موجودا في الذهن بمراتب غير متناهية واستحالته ممنوعة منه

متعددة والاتصاف بالوجود الخارجي ليس في الخارج حتى يلزم من صحة
القضية القائلة بان ثبوت الشيء للشيء فرع ثبوت المثبت له وجود
الماهية في الخارج مرة اخرى بل في الذهن فلا يلزم من اتصاف الشيء
بالوجود الخارجي في الذهن الا اتصافه بالوجود الذهني قبله وكذا
الاتصاف ومن اتصافه بالوجود الذهني الا اتصافه بالوجود
الذهني مرة اخرى وهكذا وغاية ما يلزم من ذلك ان يكون الشيء
موجودا في الذهن بمراتب غير متناهية واستحالته ممنوع لا يقال فيلزم ان
يكون في الوجود اذهان غير متناهية ووجود الامور الغير المتناهية
محال لانا نقول ليس وجود الغير المتناهي مطلقا محالا عند الحكماء
بل المحال وجود امور مرتبة مجتمعة غير متناهية والترتب ههنا
غير لازم لما ذكرنا على انا لو كان وجود الشيء في الخارج مرتين محال
كذلك وجوده مرتين في ذهن واحد في آن واحد محال بالضرورة
ولا شك ان ثبوت الشيء للشيء في ظرف يقتضي ثبوت الموصوف
في ذلك الظرف فلو كان ثبوت الوجود الخارجي للشيء فرعا لوجوده

بين الحاصرين ممنوع كيف والحركات الافلاك عند الحكماء ازلية
فبين كل دورة يعرض وبين الفلك دورات غير متناهية وكذلك
هيولى الاجسام قابلة لعوارض غير متناهية بحسب استعدادات
غير متناهية وكذلك بين كل حال من احوال الهيولى وبينها حوادث
غير متناهية لا يقال تلك الدورات والاستعدادات والاحوال
غير مجتمعة معا بخلاف الوجودات الغير المتناهية فانها يجب ان
يكون مجتمعة على تقدير كون ثبوت الوجود فرعا لثبوت وجود
آخر لانا نقول لا مدخل للاجتماع في امتناع كون الغير المتناهي
محصورا بين الحاصرين او الحصر بين الشيئين يكون مجتمعا
سواء فرض آحاده او اجزائه موجودة على سبيل التعاقب او
على سبيل الاجتماع الا ترى انهم يستدلون على امتناع حدوث
جميع الآنات المفروضة في الزمان بالفعل بانه لو تقدم وجودها
بالفعل يلزم انحصار الغير المتناهي بين الحاصرين ولا شك في
ان حصول اجزاء الزمان والآنات المفروضة فيه ليس الا على

يعني وان سلم ان الموصوف يجب ان يكون موجودا في ظرف الاتصاف فلا يلزم تعدد الوجود الذهني في ذهن واحد فنقل
الكلام الى وجود الشيء في علم الله تعالى فان ثبوت الوجود العلمي لذلك الشيء مسبوق بوجود آخر في علم الله تعالى فيلزم تعدد
الوجود العلمي في محل واحد ولا يمكن ان يلتزم ان وجوده هكذا ... منه

كانه قيل ان المراد من الموجودات خارجية بما ظاهر الموجودات خارجية لا الذهنية لان الاتصاف والحكم بالوجود الخارجي
على المثبت في الخارج وهو يقتضي ان يكون المثبت موجودة مثل هذا الاتصاف والحكم بوجود خارجي اخر فيلزم تعدد الوجود الخارجي
وهو محال لا محالة فاجاب بقوله والاتصاف ... منه
الخ ان غاية ما يلزم منه ذلك الا يكون الشيء موجودا في الذهن مراتب غير متناهية واستحالته ممنوعة منه

متعددة والاتصاف بالوجود الخارجي ليس في الخارج حتى يلزم من صحة
القضية القائلة بان ثبوت الشيء للشيء فرع ثبوت المثبت له وجود
المثبت له في الخارج مرة اخرى بل في الذهن فلا يلزم من اتصاف الشيء
بالوجود الخارجي في الذهن الا اتصافه بالوجود الذهني قبل ذلك
الاتصاف ومن اتصافه بالوجود الذهني الا اتصافه بالوجود
الذهني مرة اخرى وهكذا وغاية ما يلزم من ذلك ان يكون الشيء
موجودا في اذهان غير متناهية واستحالته ممنوع لا يقال فيلزم ان
يكون في الوجود اذهان غير متناهية ووجود الامور الغير المتناهية
محال لانا نقول ليس وجود الغير المتناهي مطلقا محالا عند الحكماء
بل المحال وجود امور مترتبة مجتمعة غير متناهية والترتيب ههنا
غير لازم مما ذكرنا قلنا كما ان وجود الشيء في الخارج مرتين محال
كذلك وجوده مرتين في ذهن واحد في آن واحد محال بالضرورة
ولا شك ان ثبوت الشيء للشيء في ظرف يقتضي ثبوت الموصوف
في ذلك الظرف فلو كان ثبوت الوجود الخارجي للشيء فرعا لوجوده
في الذهن من الاذهان لكان ثبوت الوجود له في ذلك الذهن فرعا
لثبوته في هذا الذهن مرة اذ الموصوف يجب ان يكون موجودا
في ظرف الاتصاف قبل الاتصاف فيلزم ان يكون ذلك الشيء موجودا
في ذهن واحد في آن واحد مرات غير متناهية وهو محال بالضرورة
على انا ننقل الكلام الى وجود ذلك الشيء في علم الله تعالى ولا يمكن

ومن التزمه المحقق الطوسي في شرح الاشارات حيث قال فيها ما حاصله ان الجواهر العقلية يعقل جميع الموجودات فجميع
الموجودات حاصلة فيها وهي اي تلك الجواهر العقلية وما فيها حاصلة عنده جل جلاله تعالى بهذه الجهة يعلم تلك الموجودات
انتهى ملخصا وبعضهم التزم في العلم بالمعدومات وقال تمثل المعدومات مرتسمة في العقول الحاضرة عند الباري
فتلك المثل ايضا حاضرة عنده عبد الحكيم وكذا الرسم هو المركب بمعنى التوسط لكل واحدة وهو المركب بمعنى القطع فالاولى
التعرض له ايضا لكن لم يتعرض له لانه امر واحد شخصي لا تعدد فيه عبد الحكيم

ان يلتزم ان وجوده في علم الله تعالى فرع لوجوده في ذهن من
الاذهان والا لزم افتقار الواجب في علمه الذي هو من صفات
الحقيقية الى غيره تعالى عن ذلك علوا كبيرا اقول ما ذكره اولا
الى قوله والحق ان المحذور آه واشار الى بعض ما ذكرنا ويرد
على قوله وكذا الحال في جميع آه ان تلك العوارض الواردة
على المثل غير الاعراض الموجودة الا ان وجودها على سبيل
التعاقب ليست اعتبارية كالموجودات فلا يحسن جعلها من قبيل
الموجودات وكان المحقق اراد لم يندفع بما قال فرد الوجود
من انه انتزاعي فلا يحسن جعلها امور غير مشاهدة في الواقع
مع قطع النظر عن الانتزاع والاعتبار وانما يحمل هذا الكلام
بما حققناه آنفا وقوله والحق آه هذا كلام في غاية التجويد سوى
قوله على انا ننقل آه ويتوجه عليه ان علمه تعالى بالاشياء حضوري
على ما هو المشهور فلا يكون في علم الواجب لا شيئا لتلك
الاشياء وجودات غير خارجية تسمى وجودات ذهنية اذ العلم
الذي انما هو بارتسام صورة الشيء في المدرك والعلم الحضوري
انما هو بحضور نفس ذلك المعلوم بعينه لا بصورته عند العالم
وذلك يقتضي كون المعلوم موجودا خارجيا او موجودا ذهنيا
لكن في ذهن آخر فهذا ان زيد موجود في علمه تعالى انه صادق
موجود ذهنيا من جهة علمه تعالى وان اريد انه يلزم ان يكون

لما كان منع قوله على انا ننقل الكلام آه مبنيا على تسليم ان ثبوت الشيء للشيء
فرع ثبوت المثبت له وكذا الظرف لا يجوز ان الظرف يحضر وجود
لا يمكن ان يقال ان يدفع هذا الايراد بانه يلزم ان يكون المعلوم موجودا او ذهنيا
واحد فرد الا ان مراده غير حضوري مشاهد ويخرج المورد كما ذكرنا او لا وانما يقال
فعلمه انه هذا الذهن نسلم الا ان انه غير محال بل واقع عبد الحكيم

يكون تصديقه تعالى بوجوده يقتضي صدقه وصدقه ان يكون ذلك الشيء
موجودا فلو كان وجوده في ذهن آخر لزم افتقار صدق علمه تعالى
الى الغير فيتوجه ان ذلك غير محال بل واقع اذ صدق علمه تعالى
بان زيدا قائم او كاتب مثلا على كونه يقوم ويكتب بناء على ما
هو المشهور من كون العلم تابعا للمعلوم وكذا القول على م
بوجوده في ذهن زيد موقوف صدقه على وجوده في ذهن زيد في
الخارج واذا كان وكل منهما يتوقف على ثبوت شيء فما من قال
على انا نفرض بالوجود وقيل اقول فيه نظر اذ للمعترض ان يقول
القدر المسلم هو ان الحكم الايجابي عبارة عن ثبوت المحمول للموضوع
لا عن وجوده له فلا نسلم ان صحة الحكم الايجابي على المعدوم ي
الا ثبوته لا وجوده ولو بني الكلام على عدم الفرق بين الوجود
والثبوت لم يكن مرتبة اخرى من الجواب بل يرجع الى الجواب
الاول اقول يجيء في الكتاب منقولا عن المحقق ان نزاعهم مع
الحكماء انما هو في تفسير لفظ الوجود وانهم يعنون بالثبوت ما عنينا
بالوجود فيتجه لا مجال للنظير المذكور وكان حاصل الجواب الاول
ان مرادنا بالوجود هو الثبوت فاذا ثبت كونه ثابتا ثبت
كونه موجودا وحاصل الجواب الثاني انه لو نوقش في هذا القدر
نبدل الثبوت بالوجود ومدار الجوابين على ان جعلهم الثبوت
اعم من الوجود انما هو نزاع عنهم معنى في تفسير لفظ الوجود

انما هو الثبوت وانه الثبوت هو الوجود

والذي اجاب به الشارح لان الصفات التي على الوجود يصدق عليها انها صفات وجودية بغير الوجود مع ان هذه الصفات
يثبتون ويحكمون عليها وليست موجودة عند الثبوت

بان ... فيه نظر لان ثبوت الامكان والوجوب والاحتياج ليس فرعا لثبوت المثبت له بل الامر بالعكس فان الشيء
كالوجوب الامكان فان ثبوتهما للموصوف لا تقتضي وجوده بل الوجود مقتضي لاحدهما كما لا يخفى محمد الدين

لا يجب ان يمنع وقد اشرنا الى ذلك فيما قبل فتدبر قال الشارح بالصفة
الوجودية اقول هذا التخصيص وان كان يدفع الايراد
لكن لو اورد السؤال بالصفات السابقة على الوجود لا يدفع
الجواب والحق في الجواب ما افاده الاستاذ من ان ثبوت الشيء
للشيء يستلزم ثبوت المثبت له سواء كان ذلك الثبوت مقدما
على ثبوت المثبت للمثبت له او متأخرا عنه كالوجوب والامكان
والاحتياج الى ما هو علة كنفس الوجود وقيل اقول ويجب ان
يخصص الدعوى بغير مستتبعات الوجود كالوجوب والامكان
اذ ان تقابلهما ليس فرعا للاتصاف بالوجود بل الامر بالعكس
فان الشيء ما لم يجب لم يوجد وايضا لم يصر موجودا والامكان فهو
مقدم على وجود الممكن بمراتب على ما قرر في موضعه اقول كما
ذكره الاستاذ في حاشية التجريد قال الشارح سواء كان مع تلك
الصفة قبل اقول او بعدها كما هو الظاهر اقول كلام ما في هذه الحاشية
مستفاد من كلام الاستاذ قوله ويمكن الاعتذار عنه
ايضا بان المراد بالثبوت ما ليس السلب جزء مفهومه ما اراد
بالسلب ما هو معتبر في مفهوم السالبة المحمول الا المعدولة فان
الموجبة المعدولة تستدعي وجود الموضوع كالمحصلة مع ذلك
الا ما ذكرنا قوله فان مرجع الاتصاف بها عدم الاتصاف بما هو ثبوتي
بها اقول لا يذهب عليك انه لو ورد في الثبوت ثم قول الشارح

اعلم ان المتأخرين اثبتوا هذه القضية وقالوا في تحقيق معناها وفي الفرق
بينها وبين السالبة البسيطة ان في السالبة الحكم بسلب المحمول عن الموضوع وفي السالبة
المحمول يرجع عنه ويحمل ذلك السلب عليه فمعنى السالبة البسيطة ج ليس ب ومعنى السالبة المحمول
ج ليس ب هو ج وقالوا في الفرق بينها وبين المعدولة ان فيها اشارة الى الحكم معقود وعلى المعدولة
مرزا زاهد

المستدل بثبوت الصفة للشيء فرع ثبوت المثبت له بانه ان اريد
الثبوت الخارجي فيقتضي ثبوت الموصوف في الخارج وان اريد
الثبوت الذهني كان استدلالا بالشيء على نفسه سقط الاعتذار
المذكور بل الصواب ح ان يقال المراد الثبوت في الجملة من غير
تقييده بالخارج او الذهن ومن غير ملاحظة تعميمه وتناوله الخارج
والذهن ولا يخفى عليك ان هذا الاعتذار يندفع النقض المذكور
في اواخر البحث قال الشارح اذ كل موجود في الاعيان آه اقول ان
اريد بالمشخص معروض التشخص فالكبرى مم على رأي من يقول
بوجود الطبايع في الاعيان وان اريد مجموع المعروض مع
التشخص فالصغرى مم والسند ظ اللهم الا ان يخصص الدعوى
بعدم وجودها بوصف الكلية فحاصل الجواب انا نعلم ان الطبايع
الكلية بوصف الكلية موجودة وليست في الخارج فلا بد ان
يكون موجودة في الخارج الذهن قوله ولا يخفى ان تركيب قياس
هذا الايراد آخر على المستدل بانه لو تم ذلك يلزم انتفاء الكلي مطلقا
قال الشارح مطابقته لما في كل واحد واحد آه الاظهر ان يقال مطابقة
لكل واحد واحد كما هو المشهور والتفسير الذي ذكره في الحاشية
بمعنى ان كل واحد واحد اذا حصل في الذهن لا يحصل نفس آخر
بل عين ما يحصل من المشهور ولعله اراد بما في كل واحد واحد
خصوصا الموجودة في الاشخاص قوله بمعنى ان كل واحد واحد

لیس وجه التامل ان اللائق ان یجعل هذا التفسیر جوابا للنظر ان یورد بعد قول الشارح وفیه نظر لان بعض الجزئیات آه
الا ان یذکرهما فانه علی هذا یکون قول الشارح وفیه نظر لغوا وغیر عبد الحکیم
ای من جانب الکلی والافراد الخارجیة اذ المطابقة لا یقع صفة للافراد لعدم صدق الصورة الشخصیة علیها والحاصل
انه فرع ما اشار الیه قدس سره بقوله وایضا لما کانت آه م ان
لعل وجه التامل انه یبقی الکلام فی الکلی بالقیاس الی الافراد الذهنیة او یصدق المطابقة بهذا المعنی فی جانبین م ان

فسر المطابقة فی کلام القایل بما ذکره الشارح فی تفسیر الکلیة فی ذیل قوله
والحق آه مع انه لا یرد علیه النظر المذکور فتامل وانما قلت ان مدار
الدفع الاعتراض علی ان یجعل الشیء المطابق للکثیرین صورة
مطابقة لتلک الکثیرین فانه جعل قیده آخر فی تفسیر الکلیة غیر ما ذکر
وجعله قیدا معتبرا فی مفهوم المطابقة وظاهر ان هذا اولی لان
المخلص منع کون المطابقة بهذا المعنی من الجانبین فقد هو
لان بعض الجزئیات قد یکون مطابقا لبعض فلا یمکن تفسیر الکلیة
بهذا المعنی المتحقق فی بعض الجزئی ایضا وایضا لو فسر الکلیة بهذا
المعنی لا تتوقف وجود الکلی فی الخارج لان تلک الجزئیات المطابقة
جزئیات اخری موجودة فی الخارج وایضا مطابقة الصور العقلیة
لکثیرین موجودین فی الخارج یقتضی مطابقة کل واحد من تلک الکثرة
الموجودة للباقی فالجواب عن المعارضة جواب عن اصل الدلیل
ایضا وتوضیحه ان هذا الکلام یصلح ان یجعل مادة الاعتراض
وکذا ما ذکره قدس سره لان الجزئی المطابق لما کان جزئیا من حیث
الترکیب بتفسیر الکلیة بمعنی المطابقة مع انه یصدق علی الجزئی
من حیث هو جزئی وما کان موجودا فی الخارج فلا یصح قوله
بخلاف الموجود فی الخارج وقوله کطلبین ست وبین قیل قوله
القایل ان یقول معنی مطابقة الصور الذهنیة لما فی کل واحد
من الکثیرین هو ان ما یحصل من کل منها فی الذهن یکون نفس

والا لزم من هذا لیس الا مطابقة الصورة الی حاصلة من الباقی لنفس کل واحد منها لا مطابقة نفس الباقی لنفس کل واحد منها
مع انها المحذور ایراد علیه قدس سره النظر الا قوله وایضا لما کانت الصورة آه وحاصله ان الصورة الذهنیة وان کانت
مطابقة لما فی کل واحد واحد لکن لا لکثرة فیها کل واحد واحد حتی یکون ما فی کل واحد واحد مطابقا للباقی عبد
ایراد آخر غیر قوله وفیه نظر علی جواب المعارضة وما قطع ثبات المقدمة المطوبة التی هو قول المعارض ولا شک
من صورة مخصوصة فی نفس مخصوصة تکلم علی ما اشار الیه بقوله فلا یلزم من مطابقة آه محمد الکاکی

نفس تلک الصورة ولا شک ان المطابقة بهذا المعنی من الجانبین
فی جمیع الصفات والعوارض غیر متحقق اذ لیس الصورة الحاصلة من
احدهما عین الاخری بل الصورة الحاصلة من احدهما عین الاخر
هو الصورة الحاصلة من الاخر ولیس هذا معنی المطابقة ولا شک ان
فی کل واحد واحد من الکثیرین لیس مطابقا للباقی بالمعنی الذی ذکرنا
اذ لیس الصورة الحاصلة من زید وعمرو وبکر مثلا فی الذهن
عین واحد منها وان کانت الصورة الحاصلة من کل منها عین الصورة
الحاصلة من الباقی فان قلت لا شک ان المعتبر فی الکلیة هو
المطابقة للکثیرین وفی کل واحد واحد من افراد الانسان مثلا
امر واحد اذ ما فی کل واحد منها هو الانسانیة فهو واحد
فیلزم من المطابقة العقلیة الذهنیة لما فی کل منها کلیتها قلنا
الانسانیة التی فی زید غیر الانسانیة التی فی عمرو بحسب الخارج
ولیست واحدة الا فی الذهن وذلک لان الانسانیة التی فی زید
بحسب الخارج عین زید والتی فی عمرو بحسب الخارج عینه اقول
هذا هو الذی ذکره قدس سره فی توجیه کلام صاحب القیل
حیث قال بمعنی ان کل واحد واحد اذا حصل اه علی ما بیناه
وفصلناه وقد ذکر السید سند [illegible] صدر الجهان فی حاشیته
شرح الجدید للتجرید ایضا فان قیل باعتبار انها ذات متالیة
آه وقیل اقول هذا ما اتفق علیه کثیر من الفضلاء بل من العلماء

اي لا احتياج في اثبات كون الكلي موجودا في الذهن الا الى الوسط المقدم ... قوله اذ كل موجود في الاعيان فهو
متشخص اذ الحكم في الدعوى كان ... بالجزء على الكل فلا يحتاج الى الوسط لفرديته محمد الدين
لان توصيف المقابل ... في الكلية في المدعي ... الحكم فيه بديهيا فغير محتاج الى الدليل

وفيه نظر اذ لو كان المعتبر في مفهوم الكلي ان لا يكون متاصلا
في الوجود لما كان التنازع والتخالف في ان الكلي موجود في
الخارج ام لا محل لا مع انهم جعلوا اثبات ان الكلي لا وجود له
الا في العقل من امهات العلوم واستدلوا عليه بدلائل ...
فالواجب ان يفسر الكلي بوجه يحتمل بحسب مفهومه ان يكون موجودا
وان لا يكون الا في الذهن ثم بالبرهان يتبين ان لا وجود
له الا في الذهن ولكان ما ذكره في الدليل المذكور من ان
كل موجود في الاعيان فهو متشخص مستدركا لا حاجة اليه
ثم اعلم ان السيد قد ذهب في بعض تعاليقه الى ان الكلية لا
يمكن تفسيرها بالاشتراك اذ لو فسرت بذلك لم يمكن عروضها للا
مور الخارجية والا لزم اتصاف ذات واحدة بعينها في زمان واحد
باوصاف متقابلة ولا للصور العقلية لان كل واحد منها
صورة جزئية في نفس جزئية فيجب تفسيرها بالمطابقة ليصدق
على الصور العقلية الشخصية فذهب المحقق على ما افاده بعض
المحققين هو الصورة الشخصية الذهنية ليست كلية بل الكلي
هو الطبيعة الحاصلة في الذهن الذي هو معروض التشخص
الذهني مثلا اذا لاحظنا زيدا من حيث انه انسان فههنا
ثمة امور زيد وهو متشخص خارجي ليس بكلي ومفهوم الانسان
من حيث هو صورة شخصية ومعروض للتشخص الذهني وما هو

ولكن هذا الاشتراك الذي اثبته غير الاشتراك الذي نفاه السيد فان الذي نفاه هو بمعنى الوجود في
محال متعددة والذي اثبته بمعنى الحمل على افراد متعددة فلا يكون في مقابلته على ما ستعرفه منه

فمفهوم الانسان من حيث هو هو اي مع قطع النظر عن التشخص كلي مكرر ومن حيث هو صورة شخصية جزئي والاختلاف بهذا
الوجه كاف في صدق المتقابلين اعني الجزئية والكلية لان احديهما باعتبار ذاته والاخرى باعتبار نفس ذلك لا غير عبد الحكيم
اقول جزئية الصورة عبارة عن كونها صورة شخصية في نفس شخصية وكذا الكلية عبارة عن المطابقة للكثيرين فكانه
قال الصورة من حيث انها جزئية جزئية ومن حيث انها كلية كلية وكذا لا يصح الاجتماع والصدق على شيء واحد
بل يؤيد التقابل فخر الدين

وهو ايضا ليس بكلي لانه صورة جزئية في نفس جزئية ومفهوم الانسان
مع قطع النظر عن تشخصه الذهني وهو كلي مشترك بين كثيرين بمعنى انه
لو وجد في الخارج في مادة زيد لكان بعين زيد وان وجد في مادة عمرو
لكان بعين عمرو ولو فسر الكلية بحيث يصدق على الصور العقلية
الشخصية لزم ان يكون شيء واحد جزئيا وكليا والقول بان الصور
العقلية من حيث انها صورة شخصية في نفس شخصية جزئية ومن
حيث انها مطابقة لكثيرين كلية فلا يلزم ان يكون شيء واحد من
جهة واحدة جزئيا وكليا بل من جهتين ولا محذور فيه مدفوع
بان الاختلاف بهذا الوجه لا يكفي في صدق المتقابلين اذ بهذا
الاختلاف ينتفي التقابلين والاختلاف المصحح لصدق المتقابلين
يجب ان يكون غير الاختلاف بالتقابلين اذ لو كان الاختلاف
بنفس المتقابلين كافيا في صدقهما لجاز صدق جميع المتقابلات
على شيء واحد مثلا اقول على هذا التقدير يجوز ان يكون زيد كاتبا
ولا كاتبا في زمان واحد فان صدق الكاتب عليه من حيث
قيام الكتابة به واللاكاتب عليه من حيث عدم قيام الكتابة عليه
كما لا يخفى ان جماعة من المحققين قالت مفهوم الانسان كما ليس في الخارج
الا متشخصا كذلك ليس في الذهن الا متشخصا لانه عند حصوله في
الذهن يكون قائما بالذهن المتشخص ومتشخصا بالتشخصات الذهنية
فلم يقولوا ان الكلي موجود في الذهن لا في الخارج مع انه مطلق

واما على طريقة القايلين بالشبح والمثال فالموجود في الخارج هو الكيفية القائمة بالنفس التي انتزعت عن الماهية
واما الموجود في الذهن الذي هو معلوم والكلي فهو الماهية في الذهن مجازا اذ ليس شيء منها كما صرح به قدس سره
في حاشية المطالع مولانا احمد سلمه وجه التأمل انه على هذا التحقيق يلزم ايضا ان يكون الكلية من الامور
الاعتبارية المحضة مع ان الظاهر انها من الامور النفس الامرية غاية الامر ان يكون وجودها في الذهن الا
ان الاعتباري هو بيان الكلية فانه الذي يتوقف على الاعتبار لينتفع الفرق لا نفس الكلية وحصولها فافهم ولعله
امر بالفهم ايضا محمد الدين

الموجود وشخص قطعا وان كان المفهوم الحاصل من الانسان في الذهن
في الواقع متشخصا لكن للذهن ان يلاحظ مفهوم الانسان ولا يلاحظ
معه شيئا من تشخصاته اصلا فهو بهذا النحو من الوجود الذهني خال
عن التشخص والكل في الواقع متشخصا وتوضيحه انا اذا لاحظنا
زيدا مثلا من حيث انه انسان فليس في ذهننا في تلك المرتبة الا
مفهوم الانسان الذي ننظر به في زيد ونجعله آلة لملاحظته وليس
في تلك المرتبة قيامه بالذهن وتشخصه به منظورا لنا ثم اذا نظرنا
الى الانسان الحاصل في الذهن من حيث حصوله في الذهن يكون
الحاصل في ذهننا هو الصورة العقلية الشخصية ويكون منظورا
بذاتها ولا يكون آلة لملاحظة غيرها فالكلي هو ما ننظر به في زيد
والصورة العقلية الجزئية هو ما ننظر به فيها بالذات ولا يمكن
جعلها آلة لملاحظة زيد فتأمل حتى تفهم ثم اقول وبذلك التحقيق وجود
ان الكلي هو مفهوم الانسان مع قطع النظر عن التشخص وهو
المعلوم والجزئي هو الصورة العقلية التي هي العلم اندفع اشكال
يرد على الحكماء القايلين بوجود الاشياء بانفسها في الذهن
وهو ان مفهوم الانسان مثلا اذا حصل في الذهن فانا نعلم
يقينا ان هناك امرين احدهما موجود في الذهن وهو معلوم
وكلي وجوهر بمعنى مفهوم الانسان اذ المراد بالجوهر ماهية اذا
وجدت في الخارج كانت لا في الموضوع وثانيهما موجود في

فعلى هذا التحقيق الفرق بين العلم والمعلوم وتغايرهما بالاعتبار لان مفهوم الانسان من حيث انه معروض التشخص الذهني
علم وذلك المفهوم بعينه مع قطع النظر عن التشخص الذهني معلوم فيكون العلم موجودا خارجيا والمعلوم موجودا ذهنيا محمد

في الخارج وهو علم وجزئي وعرض من الكيفيات النفسانية وعلى طريقة
القايلين بوجود الاشياء بانفسها في الذهن يشكل ان الموجود
في الخارج الذي هو علم وجزئي وعرض من الكيفيات النفسانية
ما هو اذ ليس هناك على هذه الطريقة الا مفهوم الانسان اذ الذي
هو موجود في الذهن قايم به ومعلوم اذ على ذلك التحقيق الموجود
في الخارج الذي هو علم وعرض هو تلك الصورة العقلية الشخصية
فمفهوم الانسان جوهر وكلي ومعلوم وصورته الشخصية جزئي وعلم وعرض
وموجود في الخارج اذ يترتب عليها الآثار والاحكام واقلها اتصاف
النفس بكونها عالمة وما قيل في الجواب عن هذا الاشكال من ان وجود
العلم في الخارج غير مسلم وعدمه ابا وكيف لا على سبيل المسامحة
فمما لا يلتفت اليه اذ تصريحاتهم وتنصيصاتهم على ان العلم من الموجودات
الخارجية اكثر من ان يقبل التأويل كيف لا والضرورة قاضية
بان العلم من الامور التي يترتب عليها الآثار والاحكام ولا
نعني بالموجود الخارجي الا هذا وايضا ما قيل بناء على الفرق بين
القيام والحصول من ان مفهوم الحيوان مثلا اذا حصل في الذهن
فحين يقوم بالذهن كيفية نفسانية هي العلم بهذا المفهوم وهو جزئي
وعرض لكونه قائما بنفس مشخصة وتشخصا بتشخصات ذهنية وهو موجود
في الخارج واما الموجود الذهني فهو مفهوم الحيوان الحاصل في الذهن
وليس بقايم وهو كلي وجوهر ومعلوم فهو مدفوع اذ الكلام مع الحكماء

بل من ان يرجع تحرير النزاع لفظيا فان المنكرين لوجود الكلي الطبيعي في الخارج يريدون ان معروض الكلية باعتبار انه معروض لها غير متاصل في الوجود ليس موجودا خارجيا ولا ينكره المثبتون لوجود الكلي الطبيعي في الخارج والمثبتون لوجوده يعنون ان معروضه لا بهذا الاعتبار فاذا لم يكن بهذا الاعتبار لا يدفع اعتبار انه متاصل في الوجود لانه متقابلان تقابل الايجاب والسلب بمعنى ان معروضه باعتبار انه متاصل في الوجود موجود في الخارج فلا يمكن انكاره لان معنى الموجود في الخارج هو المتاصل في الوجود عبد الحكيم

القائلين بقيام الموجودات الذهنية بالذهن انما فيلزم ثبوت كيفية مغايرة للمفهوم الحاصل في الذهن واقول معنى ما هو معروض الكلية يعرض له الطبائع باعتبار انها معقولة قائمة بالنفس غير متاصل في الوجود مطابقة للكثيرين بالمعنى المذكور والخلاف في وجود الكلي الطبيعي يرجع الى ان ما يعرض له الكلية باعتبار انها غير متاصلة في الوجود ومطابقة لكثيرين هل هو موجود في الاعيان لكن لا باعتبار المذكور بل باعتبار آخر ولا شك ان هذه الحالة

اي باعتبار انها مخصوصة متاصلة في الوجود

متقضية ثم لا يخفى ان ظاهر هذا الكلام من الشارح يدل على الفرق بين العلم والمعلوم بالاعتبار لا بالذات حتى يلزم منه حمل كون الطبيعة ذات مثاليتين على الطبيعة فيكون موافقا لمذهب المحقق وهذا هو ما يؤيد ما ذكره ثم ما الحكمة وذكره على ما نقل عن

هو مفصول ... في الذهن

السيد المحقق من ايرادات الشرح الجديد للتجريد والجواب عنه

قال ... المتصف بصفة ... على

وتحقيق المقام فيه مذكور في تعليقاتنا على التجريد وكذا قوله ولو فسر الكلية الى آخره من جملة ايراداته وما نقل من الجواب عنه من كلام الاستاذ المحقق وما اورد عليه فالجواب عنه مذكور في تعليقاتنا مع ايرادنا على الجواب المنقول والجواب الحق عن ايراد الشرح المذكور ولا نطول الكلام بنقله ومن اراد الاطلاع عليها فعليه مطالعتها وما ذكره في حل الاشكال المذكور فيه ان الطبيعة ليس لها في الذهن وجود الا في ضمن

من الصورة الشخصية على هذا الراي فاذا كانت الصورة الشخصية موجودة في الذهن بوجود خارجي كسائر صفات النفس كانت الطبيعة ايضا موجودة في الذهن بوجود خارجي فيرجع الكلام الى ان ما هو الموجود في الذهن بوجود ذهني دون خارجي ما هو وما نقله من الجواب فهو كلام الاستاذ المحقق والقول بالمسامحة مبني على انه رد لا دليل على ان كلامهم لو حمل على الحقيقة لكان فاسدا وقد بينه في الحواشي الجديدة للتجريد والمطالع ومن اورد عليه فينبغي ان يرد على ادلته وبعد تمام الادلة لا مجال التوجيه كلامهم سوى التزام المسامحة فما ذكره غاية التوجيه من قبلهم ولا يرد عليه شيء وكتب السيد في شرحه بان العلم ليس موجودا خارجيا حقيقة ثم ما يطلق عليه الموجود في الخارج بمعنى انه حاصل في الذهن بنفسه لا بصورته

منه قوله ثم يعرض لها في الذهن الكلية بمعنى الكثر المفسرة بالمطابقة المذكورة في بيان مفهوم الكلي ومعنى النسبة المصححة على امور كثيرة كما ذكره في مبادي هذا البحث واما الكلية بمعنى الكثر الحقيقية فهي تمتنع العروض مطلقا في الخارج والذهن
حاشية ... مطلع

يمكن ان يرجع بعيد النزاع لفظيا فان المنكرين لوجود الكلي الطبيعي في الخارج يريدون ان معروض الكلية
باعتبار انه معروض لها غير متحقق في الوجود وليس موجودا خارجيا ولا ينكره المثبتون لوجود الكلي الطبيعي
في الخارج والمثبتون لوجوده يعنون ان معروضه لا بهذا الاعتبار واذا لم يكن بهذا الاعتبار لا يدخل
اعتبار انه حاصل في الوجود لانه متقابل لان تقابل الايجاب والسلب يمنع ان معروضه باعتبار انه حاصل في الوجود
موجود في الخارج فلا يمكن انكاره لان معنى الموجود في الخارج هو الحاصل في الوجود. محمد اكرم

فقائلين بقيام الموجودات الذهنية بالذهن انا نفهمن الثبوت
كيفية مغايرة لمفهوم الحاصل في الذهن اقول يعني لما عوض
الكلية يعرض للطبايع باعتبار انها صورة قائمة بالنفس غير حاصلة
في الوجود ومطابقة للكثيرين بالمعنى المذكور والخلاف في وجود
الكلي الطبيعي يرجع الى ان ما يعرض له الكلية باعتبار انه غير
حاصل في الوجود ومطابقة لكثيرين هل له وجود في الاعيان
لكن لا باعتبار المذكور بل باعتبار آخر ولا شك ان هذا الحاصل
اى الا باعتبار انه صورة متاصل في الوجود
متصف به ثم لا يخفى ان ظاهر هذا الكلام من الشارح يدل على الفرق
بين العلم والمعلوم بالاعتبار لا بالذات حتى يصح منه حمل كل منهما
الطبيعة ذات منا لبست على الطبيعة فيكون موافقا لمذهب اهل
التحقيق وهذا الموجب لما ذكره ثم ما ذكره على ما نقل عن

حصول العلوم الشخصية على هذا الرأي فاذا كانت العلوم الشخصية
موجودة في الذهن بوجود خارجي كما يرشد الى نفس الطبيعة الجوهرية
موجودة في الذهن بوجود خارجي فيبقى الكلام في ان ما هو موجود
في الذهن بوجود ذهني دون خارجي ما هو وما نقله من الجواب
فهو كلام الاستاذ المحقق والقول بالمسامحة مبني على ان يراد
دلالة على ان كلامهم لو حمل على الحقيقة كان فاسدا وقد بينه في
الحواشي الجديدة للتجريد والمطالع ومن اورد عليه فينبغي ان يورد
على ادلته وبعد تمام الادلة لا مجال التوجيه كلامهم سوى التزام
المسامحة كما ذكره غاية التوجيه انهم ولا يرد عليه شيء وكتب
السيد في شرحه بان العلم ليس موجودا خارجيا حقيقة ثم يطلق
عليه الموجود في الخارج بمعنى انه حاصل في الذهن بنفسه لا بصورته
فانه قال في حاشيته على شرح المطالع لا يبعد ان يجعل هذا من الموجودات
الخارجية دون العلوم فانها موجودات ذهنية لكونها صورا
علمية وايضا قد عرفت ان الجوهر بعينه اذا وجدت في الخارج كانت
لا في الموضوع وقالوا فائدة ايضا اذا وجدت اى حال صورة
الجوهر في تعريف الجواهر فانها وان كانت باعتبار وجودها في الذهن
في الموضوع وكان عرضا وكيفا لكن بحيث اذا وجدت في الخارج
كانت لا في الموضوع وجوهرا فلو كانت صورة الحيوان مثلا موجودة
في الذهن بحسب الوجود الخارجي كوجود البياض في جسم وجب

فيه ان المراد بكونها موجودة في الخارج انها تترتب عليها الآثار لا ان ظرف وجودها الخارج ومراده من عرف الجوهر بما
ذكر انها ماهية اذا وجدت في الخارج معنى ان يكون ظرف وجودها كانت لا في موضوع وهو حق وصدق لا تاخذ ولا تأثم
فافهم وانصف سلامة شيخ فيه انه يمكن ان يكون الوجود الخارجي متعددا باعتبار الذات والواسطة اي لا بتوسط
الوجود الذهني وبتوسطه كما سبق من الشيخ في وجه اعتذار الشارح عن نظر [illegible] اولا وليس الوجود الذهني ومع لا مانع
من كون شيء واحد جوهرا باعتبار الوجود الخارجي بالذات وعرضا باعتبار الوجود الخارجي بتوسط الوجود الذهني عبد

هذا الوجود محتاج الى الموضوع ثم يصدق انها اذا وجدت في
الخارج كانت لا في الموضوع و ايضا لو كان العلم بالجوهر موجودا
في الذهن بالوجود الخارجي وكان عرضا باعتبار هذا الوجود
فلو كان جوهرا ايضا بناء على اتحاد العلم والمعلوم بالذات لزم
ان يكون شيء واحد جوهرا وعرضا باعتبار وجوده في الخارج
وذلك غير جائز قال الشيخ في الهيات الشفاء بعد ما حقق ان العقول
الحاصلة من الجوهر في العقل جوهر فان قلت قد جعلت حقيقة
الجوهر تارة يكون عرضا وتارة يكون جوهرا وقد منعتم هذا فنقول
انما منعنا ان يكون حقيقة شيء واحد في الاعيان مرة جوهرا
ومرة عرضا حتى لا يكون في الاعيان لا يحتاج الى موضوع ما
ومنها يحتاج الى الموضوع البتة ولم نمنع ان يكون معقول تلك
الحقيقة يصير عرضا اي موجودا في النفس لا كجزء منها انتهى وايضا
لو كان العلم بالكيفيات موجودا في الخارج والعلم متحد مع المعلوم
في الحقيقة كانت الكيفية المعلومة المنتقشة موجودة في الخارج ايضا
وقد ذكره قدس سره عند قول الشارح والوجود في الذهن موجود في
الخارج في جواب سؤال اورده بانه ان اردت قيامه بالنفس
اي قيامه بحسب الوجود العيني فمم وانما يكون كذلك ان لو كان
موجودا في العين وذلك منقول عن المحاكمات فان قلت
ما ذكرته بعينه انما يلزم لو قلنا بوجود الصورة العلمية في الخارج

الا ان قال الاولى اشارة الى انه يمكن ان يجاب عن هذه المعارضة مع قيد الكلية ايضا لا تختص باثباته فان قيد الكلية انما هو لان
كل ما يحصل في الذهن ضرورة كلي لتبريه عن التشخص لا لان المراد ما كان قبل حصوله في الذهن كليا فافهم م ا الدين قدس سره
فان قلت هذه المعارضة غير تامة اذ لا يلزم من عدم حصول الحرارة والبرودة الكليتين في الذهن عدم حصول شيء من الكليات
فيه حتى يلزم انتفاء الوجود الذهني قلنا تمام المعارضة مبني على انه قائل بالفصل فاذا انتفى الوجود الذهني في البعض انتفى في
الكل على انه اي كلي يلاحظ فلك ان تعتبره مع ضده وتجري المعارضة فيهما فيتم المعارضة في جميع الكليات محمد الدين

الخارج وجودا اصيلا يكون مبدأ للآثار المطلوبة ونحن لا نقول به
قلت هذا خروج عن محل النزاع فقط ونحن ايضا لا نمنع الا الوجود العيني
الذي يترتب عليه الآثار الخارجية بل هذا ليس الا وجودا ذهنيا
اذ لم يصدق عليه حد الوجود الخارجي هذا وما ذكره من ان الحرارة
قائمة بالذهن بالمعنى المترتب عليه الآثار [illegible] فلا اذا اقر بترتب
الآثار في الجملة فذلك لا يقتضي وجوده خارجيا كيف والصور [illegible]
الذهنية والاعدام كالعلية الغائية وعدم المانع والمعدوم [illegible]
الامكان لها دخل في وجود المعلول في الخارج وان اراد انه يؤثر
تاثيرا في الخارج فذلك مم بل هو عين النزاع وما نقل من الجواب
بقوله وايضا ما قيل جواب ثالث التجريد وما اورده عليه كلام
الاستاذ في [illegible] في الباري عز اسمه قال الشارح لا يقال لو حصلت الحرارة
والبرودة الكليتان اقول الاولى ترك ذكر الكلية ليكون المعارضة
غير مختصة بالدليل الثاني قوله فيه لو كان تصور الشيء مستلزما [illegible]
اقول استلزام تصور الشيء وجوده في الذهن غير مذكور في [illegible] الا
انه مقدمة مسلمة عند القائلين بالوجود الذهني قال ايضا هو فقط كلام
على ان الحاصل في الذهن قائم به وهو ايضا مما يقولون به فثبتت
المعارضة على المقدمة التي يسلمها الخصم عندهم هذا ولا يخفى انه لو حمل الكلام
على ما حمل عليه قدس سره لكان ذكر الكلية لغوا والاظهر انه معارضة للدليل
المذكور على ان الحقائق الكلية موجودة في الذهن فتامل قال الشارح

وحمل وجه التامل ان ذكر الكلية يجوز ان يكون للاشارة الى ان كل ما يحصل في الذهن لا يكون الا كليا فلا يكون
المعارضة مختصة بشيء من الدليلين مع عدم لغوية ذكر الكلية ايضا ويمكن ان يكون وجهها انه لا معنى لاختصاص المعارضة بشيء
من الدليل فانك اذا اثبت خلاف دعوى الخصم المستدل عليه بدليل او بدليلين يكون ذلك معارضا لكلهم ولا يلزم [illegible]

لا انه لا شيء بالحار الا ما حصل فيه الحرارة فيقول والقائل
ان يقول ليس الحار ما حصل فيه الحرارة والا لزم ان يكون الذهن
حارا لحصول الحرارة فيه بل يكون متصفا بجميع الصفات المتضادة
الحاصلة فيه كالحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة الى غير
ذلك من الصفات الحاصلة فيه بل الحار ما قام به الحرارة والحصول
اعم من القيام ثم لو جرى الكلام على ما ذهب اليه الحكماء من ان
حصول الاشياء في الذهن على طريقة الشبح تم الكلام اقول
هذا الكلام مما ذكره الشارح الجديد للتجريد وقد اورد عليه الاستاذ
بانهم صرحوا ان القيام الصفات العقلية بالذهن فهذا الجواب
لا يوافق ما صرحوا به ولا يمكن دفع الايراد او علم به قوله
انما التضاد في الاعيان الخارجية فيقول اقول يمكن توجيه هذا
المنع بوجه آخر يشعر به قول الشارح لعدم تعاقبها على موضوع
وهو ان لا تضاد بين الطبائع الكلية اذ من علامات
التضاد ان يتعاقب على الموضوع وعدم صحة الاجتماع
والامور الكلية لا وجود لها في الخارج من حيث انها كلية
حتى ينظر في حصولها هل على سبيل التعاقب والاجتماع ووجودها
في الذهن لا يجب ان يكون على سبيل التعاقب فلا يكون التضاد
بينها متحقق فافهم اقول كلامه قده ان التضاد والتعاقب
في الموضوع انما يعرض الطبائع باعتبار وجودها العيني ولا

فلذا فرق بين الوجودين بترتب الاثار وعدمه لا بالشبح ونفس الماهية وكذا الكلام الشارح مبني على ذلك والا لما احتاج الى التمسك
بعدم التعاقب وكذا الكلام المص ايضا اذ الاشباح ليست بكلية بل كيفيات جزئية في الذهن م ح
ثم ان قوله لا خفاء في ان المدعى اه يفهم انه قد ثبت بذلك الدليل الوجود الذهني لمطلق الاشياء سواء كانت موجودة
في الخارج ام لا وليس كذلك فما [illegible] من كلا الدليلين لو تم اه بحث ان يحمل الاشياء في عبارته قده على الماهيات المعقولة بهذا
لا خفاء في ان المدعى ان للماهيات المعقولة بانفسها لا باشباحها وجودا على نحو آخر غير الوجود العيني الذي يكون في الثبات

ولا يعرض لها باعتبار وجودها الظلي ولا يلزم من عروضها لها باعتبار
الاول عروضها لها بالاعتبار الثاني وفيه ان هذا هو ما ذكره الفاضل
بعينه قدس سره في الحاشية والتقرير فالمنع ثم لا يخفى ان ما ذكره الفاضل
مبني على رأي من يقول بحصول الاشياء بانفسها في الذهن قوله
فان اراد وجودها بصورها نفس الماهيات الموجودة بالوجود الظلي او لا
لا يخفى انه يمكن حمل كلام المص والشارح على هذا المعنى بان يكون
مرادهم من الصور الذهنية الماهيات الموجودة بالوجود الظلي كما
هو الوارد على الشارح حيث قال لا خفاء في ان المدعى ان للاشياء
وجودا آخر قوله قده لا خفاء في ان المدعى ان للاشياء اه اقول
ما قرره وليس الوجود الذهني لو تم لدل على ان للاشياء الخ لها
وجودا في الخارج ووجودا في الاذهان فما ذكره قده محمول على ان
المنسوب اليه هو الماهيات المعقولة لا اشباحها الحاصلة في الحقيقة
ثم لا يخفى ان حمل كلام المص وكلام الشارح على المذهب التحقيق ممكن
فان قوله ادراك الحرارة عبارة عن حصول صورتها في الذهن
معناه ان ادراك الحرارة ليس عبارة عن حصول عينها اي حصولها
باعتبار الوجود العيني كما اشار اليه قده حيث قال في هذه الحاشية
فلنا حصول بين الحرارة والبرودة يقتضي حصول ذلك اي حصولها
في محل موجودين بالوجود الاصيل والقائلون بحصول ماهيات الاشياء
في الذهن لا يقولون ان ماهيات الاشياء حاصلة في الذهن بالوجود

العيني واما لفظ المثال او الشبح فتناول لما ذكره قده في الحاشية المعلقة
بقوله او حمل مراد القوم فلا دلالة في كلام الشرح على القول بالشبح
على ما هو المشهور قيل اقول وفيما اورد على الجواب نظر اذ ليس مفروضه
ان الموجود في الذهن ليس فيه الطارة بل شبحها والموجود في الخارج
نفسها حتى يلزم ان لا يكون المنسوب الى الوجودين شيئا واحدا
بل المفروض على ما ذكره الشارح هو ان الموجود في الذهن هو ماهية
الطارة الا ان وجودها في الذهن ليس عبارة عن قيامها بالذهن
بل هو عبارة عن قيام شبحها بالذهن فالمنسوب الى الوجودين
واحد وهو ماهية الطارة وليس من يقول بقيام الصورة بالذهن
يقول بوجود تلك الصورة فيه حتى يلزم عليه ان يكون الموجود
في الخارج شيئا والموجود في الذهن شيئا آخر بل القائلون
بالصورة يقولون ان قيام الصورة بالذهن بحسب الخارج
فهو عبارة عن وجود ذي الصورة في الذهن ووجودها
في الذهن عبارة عن قيام صورة اخرى منها في الذهن لا عن
قيامها به وايضا ما ذكره قده في الجواب فهو حق وتحقيقه ان وجود
الاشياء في محالها يتصور بوجهين وجودها فيها بالوجود الاصلي
اي وجودها بحيث يترتب عليها اي على قيامها بها الآثار
ووجودها فيها وجودا غير اصلي اي لا يترتب عليه الآثار والاحكام
ووجود الموجودات الذهنية في الذهن من القسم الثاني

والآثار اي وجودها في الذهن وجود غير اصلي لا يترتب عليه الآثار
والاحكام فلا يلزم من وجود الطارة والبرودة في الذهن كون
الذهن حارا او باردا وانما يلزم ذلك لو كان حصول الطارة
والبرودة فيه وقيامها به حصولا اصليا يترتب عليه الآثار والاحكام
كحصول السواد في الجسم والشجاعة في النفس ومع هذا الجواب
لا يرد عليه الاشكال بلوازم الماهيات وصفات المعدومات لان
بل هذا الجواب مخصوص بما افراده يحتمل اتصاف الذهن بها
الموجودة في الخارج كالطارة والبرودة وامثالها ولا يقلع
مادة الشبهة فانه لو تشبث بلوازم الماهيات كالزوجية والفردية
وصفات المعدومات كالامتناع وامثاله بان يقول لو حصلت
الزوجية والفردية في الذهن لزم ان يكون الذهن فردا او زوجا
اذ لا معنى للزوج والفرد الا ما حصل فيه الزوجية والفردية وكذا
لو حصل الامتناع في الذهن لزم ان يكون الذهن ممتنعا اذ لا معنى
للممتنع الا ما حصل فيه الامتناع لم يمكن التفصي عنه بهذا الجواب
اذ لا يمكن ان يقال كون محل الزوجية موصوفا بها من الاحكام المتعلقة
بوجودها العيني وذلك لما عرفت من ان المراد بوجودها الاصلي
وجودها في محالها وقيامها بها قياما يترتب عليه الآثار والاحكام
لا وجودها في حد ذاتها في الخارج ولا شك ان الوجود للوازم الماهية
فهي في الذهن وقيامها بها فيه قيام يترتب عليه الآثار والاحكام

مع ايراد المحقق الطوسي بان على الشيخ اذ المنسوب الى الوجودين ليس شيء واحد حقيقة بل شيئان المتباينان في الماهية والقوة وما ذكره
الفاضل من انه شيء واحد هو الماهية معنوي مجاز فاندفع نظر الفاضل عما اورده على الجواب محمد الدين اي على المذهب الثالث
ليشتد فيه عما اورده قدس على جواب في ذلك لانه لو حمل كلام الشيخ عليه يصح ان يقع ان الحاصل في الوجودين شيء
واحد لو كان في احد الوجودين مع زيادة فافهم منه وفيه ان قوله واحدا يلزم ان لو كان الحاصل نفسهما وليس كذلك
بل الحاصل صورتهما وشبحهما فلا بد عن هذا الحمل اذ الظاهر ان المراد بل الحاصل صورتهما وشبحهما فقط فافهم منه

و افكنا اتصاف المحل بها ولا يلزم من قيام لوازم الماهية بها
في الذهن قيام ما يترتب عليه الآثار والاحكام ان يكون قيام
تلك اللوازم في الذهن وحصولها فيه ايضا بحيث يترتب عليه
الآثار وبالجملة حصول الصفة لغير الذهن البتة يكون حصولا
يترتب عليه الآثار واقلها اتصاف المحل بتلك الصفة واما
حصولها في الذهن فقد يكون حصولا لا يترتب عليه الآثار كحصول
الشجاعة للنفس وهذا الحصول ليس وجودا ذهنيا ولا يوجب
الاتصاف من حيث حصولها بهذا النحو من الحصول انما هو حقيقة
في الذهن وقد يكون حصولا لا يترتب عليه الآثار اصلا كحصول
الحرارة والبرودة في الذهن وهذا هو الوجود الذهني
اقول المذهب المشهور في تصور الاشياء بحصول صورتها
في الذهن لما انحصر في مذهب المحققين وهو ان حقائق الاشياء
تحصل في الذهن بان يكون قائمة به ومذهب الشيخ وهو ان
الحقائق تحصل في الذهن حقيقة بل شبحها قائم به وحصولها
في الذهن مجاز عن قيام شبحها به على ما نقل المحققون ولما
يمكن حمل كلام الشيخ على الاول بزعمه حمله على الثاني ثم ههنا
مذهب ثالث ذكره شارح التجريد وهو ان الاشياء حاصلة في
الذهن بانفسها فكانت هناك كيفية قائمة بالذهن ويمكن
حمل كلام الشيخ عليه لكنه غير مشهور بل الظاهر انه مخترع الخ

ليشتد فيه منهم الاشكال الوارد عليهم المذكور من قبل في الحاشية قوله الشيخ باعتبار انها فاتت مثالية آه نقلا عن الفاضل حيث
قال وبهذا التحقيق اشكال يرد على الحكماء القائلين بوجود الاشياء بانفسها في الذهن آه وقد عرفت ان هذا الاشكال
ايضا يتجه على مذهب الشيخ وان لم يشتد فيه بهذا الجواب منه اي توجيه كلامه بظاهره منطبق على مذهب الشيخ وهو مذهب
مشهور مقرر وذلك اي بذلك المذهب الغير المشهور بل المخترع وحاصله لا كان منطبق على مذهب الشيخ بظاهره وهو مذهب
مشهور مقرر فامكن تطبيقه ايضا على مذهب غير مشهور بل مخترع ولم ينطبق بزعمه قدس على مذهب المحققين لا بظاهره

وحمله المذكور وقد ذكره في توجيه مذهب القائلين بحصول الاشياء
بانفسها في الذهن فكيف يتيسر توجيه مذهب الشيخ بذلك وقد اورد
عليه الاستاذ في الحاشية وايده بانه جمع بين مذهب المحققين
والقول بالشبح فلهذا لم يحمل عليه واما ما ذكره بقوله وتحقيقه الخ
وجود الاشياء في محالها يتصور بوجهين آه المذكور في شرح
التجريد والاشكال بلوازم الماهية وصفات المعدومات الخ
كالامتناع مما اورده شارح التجريد والدفع الذي ذكره
في كلام الاستاذ فان قلت اي ولا نم قبول الذهن لها معناه
لا نم قبول الذهن بعين الحرارة والبرودة اي لا نم ان الذهن
قابل لها بوجودها العيني على ما اشار اليه قدس سره او لا نم قبوله
لها حقيقة بناء على حمل الكلام على القول بالشبح فلا يرد ما قيل
انه اذا حصلت في النفس فكيف لا يكون النفس قابلة لها
ولا حاجة الى تكلف جواب بان المراد عدم قبوله لها عدم
انفعاله عنها وعدم ترتب الآثار عليها فتامل قلت فافهم
اتفقوا على ان جميع الامور آه اقول هذا لا يصلح مستندا
لما ذكره اذ ليس ارتسام الاشياء في العقل الفعال ارتساما
خارجيا بل وجود الاشياء فيها وجود ذهني اقول هذا سهو
فكانه لم ينظر الى الحاشية التي تتعلق قدس بعد ذلك حيث قال
فيها واما وجودها في الامور العقلية وجودا عينيا اصليا

او قائمة في شيء من الموجودات اه فيكون صفة بعد صفة للصورة ولكن ان يحمل لها قر نفسها بمعنى القائمون علها ثم نفسها
واما العقل فلا انه عم الوجه في قوله موجودة والا لتعرض لقوله قائمة بنفسها او يحمل قوله او في شيء اه على قوله المشار
عطفا على قوله صورة اي كل ما نتصور به فله صفة او في شيء اه قائم
فان معنى قوله موجودة قائمة بنفسها موجودة في نفسها ولان معنى قوله او في شيء من الموجودات او قائمة بشيء من الموجودات

نبين مذهبهم فانه صريح في ان مراده الكل من الوجود في الاشياء
العيانية الوجود الخارجي وكلام الشارح ايضا صريح فيه فان قوله
او في شيء من الموجودات العيانية عطف على قوله قائمة بنفسها
بحسب المعنى ملفظا الموجودة المذكورة ثم هو مقدر ههنا ولا شك
انه بمعنى الوجود العيني فكذا ههنا قال الشارح فلم يذهب الى ان لها
صورا قائمة بنفسها اه قيل اقول ليت شعري ان هذا الحاكي
من اين يقول ذلك وقد نقل كثير من كبار الحكماء والعلماء من افلاطون
انه اثبت في الطبيعيات للطبائع الكلية وجودا مجردا ازليا
واراد والمثل الافلاطونية هذا المعنى في اصطلاحهم قال
الشيخ في الهيات الشفاء في بيان مذهب قدماء الاقدمين في
المثل والتعليميات اقول ما انتقلوا من المحسوس الى المعقول
تشوشوا فظن قوم ان القسمة توجب وجود شيئين في كل شيء
كانسانين في معنى الانسانية انسان فاسد محسوس وانسان معقول
مفارق ابدي لا يتغير وجعلوا لكل واحد منهما وجودا فسموا
الوجود المفارق وجودا مثاليا وجعلوا لكل واحد من
الامور الطبيعية صورة مفارقة واياها يتلقى العقل اذ كان
المعقول امرا لا يفسد وكل محسوس من هذه فهو فاسد وجعلوا
العلم والبراهين تنحو هذه واياها تتناول المثل الافلاطونية
وكان المعروف بافلاطون وسقراط يفرطان في هذا الراي و

ويقولون ان للانسانية معنى واحدا موجودا تشترك فيه الاشخاص
ويبقى مع بطلانها وليس هذا المعنى المحسوس المتكثر الفاسد فهو
اذن المعقول المفارق قال الامام في الملخص في البحث الاحد
وعشرين في المثل المنقولة من افلاطون انه لا بد لكل طبيعة نوعية
من شخص ما ابدي ازلي ونحن قد قررنا هذا القول في باب
الوجود كما عرفته وحكوا عنه انه احتج على ذلك في وجود هذا
القول في باب الوجود بانه لا شك في وجود هذا الانسان قال
الذي هو جزء من هذا الانسان موجود والانسان مشترك بين
هذه الاشخاص المحسوسة المختلفة العوارض فهو مجرد عن كلها
والا لم يكن مشتركا فيه بين الاشخاص وفوات العوارض
المختلفة ولا شك ان الانسان المجرد لا يفسد عند فساد هذه الاشخاص
المحسوسة فلا بد من اثبات انسان مجرد عن كل العوارض هذا
كلامه ثم نقل الجواب عنه وادلة ارسطو على بطلانه وامثال
ذلك وامثال ذلك في كتبهم كثيرة فتبع هذا ليس الا نقل الشيخ
اقول ما ذكره هذا القائل توجيه ما ذكره الشيخ المقتول ونقل
عنه في المواقف فنسبته حينئذ الى الشيخ اولى من نسبته الى
الفاضل قوله هذا الكلام مبني على توهم فاسد وهو ان الخارج
ظرف للوجود اقول الظاهر ان بناء السؤال على هذا التوهم
على ما يتبادر من الالفاظ لا يلايم توجيه السؤال بما ذكره بقوله

قال لا يلايم ولم يقل ينافيه اشارة الى انه يمكن توجيه الجزم بان مبنى [illegible] انطباق
سؤال الخ على الاول الظاهر من الطائفة على البقاء حين ثناه ملحق بالعدم وهم باقية
بالكان او يطلق الدال على الزمان والظرف بل جزم بان مبناه ذلك

كانه ظاهر الانطباق على التقرير الاول اقول من عبارة المتن اظهر الانطباق على التقرير الثاني على ما يظهر من قوله لان
الذهن من الموجودات الخارجية ولذا شرحه الشارح فاهو اظهر منه ايضا
ثانيها مصدر للآثار والاحكام واما اتصاف الذهن بها فلا يكون تعريفا لوجود الذهن ولا تعريف لوجود الدهر

فلئن قيل اذ لا يخفى ان السؤال المذكور في المتن ظاهر الانطباق
على هذا التقرير منه ايضا قيل المراد بالآثار والاحكام مطلق الآثار
والاحكام ولا يرد عليه قيل من انه ان اريد بالآثار والاحكام
كالمعقولات الثانية مطلق الآثار والاحكام فالموجود الذهني
مصدر لمطلق الآثار والاحكام كالمعقولات الثانية وان اريد
الآثار والاحكام الخارجية لزم الدور اذ لا تترتب على الموجود
الذهنية من حيث انها موجودات ذهنية اثرا اصلا والحاصل
ترتب الآثار على العلم وهو من الموجودات الخارجية على ما
مثلوا الكلية اذ حصلت في الذهن لا يترتب عليها من حيث
انها موجودة في الذهن اثر اصلا نعم يترتب على صورتها المخصوصة
التي هي العلم اثر فان قلت كان الكلية مثلا وجودا في الذهن
عند تعلقها لك لها وجود للكلي عند وجود الكلي في الذهن و
هذا الوجود وجودا خارجيا لها بل هي وجود ذهني لها وقد
صرح المحقق الدواني بان وجود لوازم الماهية لها في الذهن
وجود ذهني لها ولا شك انها منشأ للآثار والاحكام والحاصل
اتصاف المحل بها فالوجود الذهني منشأ للآثار في الجملة قلت ليس
وجود المعقولات الثانية لمعروضاتها ولا وجود لوازم الماهية
للماهية في الذهن وجودا ذهنيا لها ومن قال به فقد اخطأ
اذ لا شك ان الشيء باعتبار وجوده في الذهن معلوم وقد

اما لكونه مخطئا بزعمه اذ الحاصل مراده من كون وجودها وجودا ذهنيا على ان عروضها لمعروضها
والاتصاف بها ذهنية لان معروضها ومحلها ذهني والدائم لكن مخطئا بزعمه الحوكي سنعرفه

وجوده كيف بل لا معنى لكون الشيء موجودا في الذهن الا كونه معلوما
وجوده فلو كان وجود تلك العوارض لمعروضاتها وجودا ذهنيا لها
لكان تلك المعروضات عالمة بتلك العوارض مثلا لو كان وجود
الكلية للكلي الموجود في خارج الذهن وجودا ذهنيا لها لكان الكلي
عالما للكلية باعتبار قيام الكلية به اذ كون الكلية موجودة مساوق
لمعلوميتها بل هو عين معلوميتها ولا شك انها باعتبار قيامها
بالكلي ليست معلومة لمن يكون في ذهنه الكلي اذ معلوميتها باعتبار
قيامها بذهنه ولو جاز ان يكون الشيء معلوما لشيء باعتبار قيامه
بغيره لجاز ان يكون زيد عالما بالاشياء باعتبار قيامها بذهن
عمرو وهو سفسطة محضة فتعين ان يكون معلومة لما هي قائمة به وهو
الكلي والقول بان قيامها بالكلي وجود ذهني لها لا لمن في ذهنه
الكلي بل لشخص آخر اظهر بطلانا من القول بكون ذلك القيام
وجودا ذهنيا لمن في ذهنه الكلي وهو بين بل وجود تلك العوارض
لمعروضاتها وجود اصيلي لا بمعنى ان تلك العوارض وجود
اصيلي بل بمعنى ان قيامها بمحالها واتصاف المحل بها قيام اصيلي
واتصاف خارجي يترتب عليها الآثار والاحكام فان قلت
ما تقول وقد تقفت ما عند تمام الشهوة المقررة بينهم وهو ان
اتصاف الاشياء بالمعقولات الثانية اتصاف ذهني وليس اتصافا
خارجيا كذلك اتصاف الماهية بلوازم الماهية اتصاف ذهني قلت

يمنع قولهم ان اتصاف الاشياء بالمعقولات الثانية اتصاف ذهني
وهو ان الاشياء بشرط وجودها في الذهن متصفة لا بحسب وجودها
الخارجي ومنع قولنا ان ذلك الاتصاف خارجي هو ان ذلك
الاتصاف منشأ خارجي للآثار والاحكام ولا منافاة بينهما
لجواز ان يكون عروض امر لشيء بحسب وجود المعروض في الذهن لكن
يكون ذلك المعروض والاتصاف منشأ للآثار والاحكام
فالمغالطة من اشتراك اللفظ فلا حاجة مع ذلك الى ايراد النقض في الجواب
بان المراد بالمثبت والمصدر هو الفاعل والوجود الخارجي انما هو شرط
فاعليته للآثار بخلاف الوجود الذهني فانه ليس شرطا للآثار مانع
انه مدفوع لان الوجود الذهني ايضا قد يكون فاعلا للعلة
الغائية فان وجودها في الذهن باعث على فاعلية الفاعل على
قيل فانه مردود بان الباعث على فاعلية الفاعل هو العلم بالعلة
الغائية باعتبار وجودها في الذهن وقد مر انفا ان العلم
من الموجودات الخارجية بل لان فاعلية جميع الموجودات الخارجية
غير معلوم بل عدمها يقرب ان يكون معلوما ولانا نمنع ان الوجود
الخارجي والذهني بديهي وما ذكر في تفسيرها تنبيه فانه ايضا مما
يمكن ان يناقش فيه بمنع الضرورة ولا بان المراد من الآثار
والاحكام الآثار والاحكام الخارجية ولا فرق ان منشأ
الآثار الخارجية هو ان يكون مترتبا على ذلك الشيء في خارج الذهن

الذهن لا ان يكون مترتبا عليه بحسب وجوده الخارجي لان فيه نظرا اذ
يلزم ان يكون صفات النفس موجودة في الخارج لان آثارها مترتبة
عليها في خارج الذهن على انه يمكن ان يناقش في
لا نمنع الترتب لا لاستتباع بحسب الوجود فيه نظر اقول تقرير قوله
فلو كان وجود العوارض لمعروضاتها وجودا ذهنيا لما كانت
تلك المعروضات عالمة بتلك العوارض على ما سبق والتزامه منه
من العجائب ولا شك ان وجود الشيء في الذهن انما هو معلوميته
بالنسبة الى الذهن لا بالنسبة الى شيء آخر يكون موجودا فيه الوجود
الذهني كيف ولو كان الشيء عالما مشروطا بكونه مجردا او النفس وكونه
مدركا مشروطا بكونه من القوى المدركة على انه قد صرح الشيخ في
الاشارات وغيرها بان قيام الشيء بذاته مشروط بكونه عالما واما
كون العلم من الموجودات الخارجية فقد عرفت فساده واما
اختيار ان تلك العوارض وجود اصيليا لمعروضاتها فهو
لانه لو كان الامر كذلك لكان اتصاف الاربعة بالزوجية من اتصافات
الاولية بالكلية مشروطا بوجود الموصوف في الخارج لما تقرر عندهم
ان ثبوت الشيء للشيء يستدعي وجود المثبت له ان ذهنا فذهنا
وان خارجا فخارجا بل يلزم ان لا يتصف الممتنع بالامتناع ما
لم يوجد في الخارج الى غير ذلك من المفاسد والقول بالتزام
ان هذه الموصوفات ما لم يوجد في الخارج لم يتصف بتلك الصفات

لكن وجودها الخارجي من جهة قيامها بالذهن بحيث ينتزع
او ليس مقصوده سوى ان هذه الاتصافات ليست مثل
اتصاف جسم بالبياض والشكل الذي يترتب عليه الاثار الخارجية
فتامل ثم ما ذكره من تحقيق المعقول الثاني والاتصاف الخارجي
والذهني يدل على عدم التامل في كلام القوم فانهم صرحوا في
مواضع كثيرة بان الاتصاف الخارجي ما يكون الخارج ظرف
نفس الاتصاف كما ان الاتصاف الذهني ما كان الذهن ظرف
نفسه وصرحوا بان المعقول الثاني ما يكون ظرف الاتصاف
به الذهن فقط ولوازم الماهية ظرف الاتصاف بها الخارج
والذهن معا والحاصل ان اتصاف الانسان بالكلية مثلا
ما دام وجود الكلية في الانسان فان كان ظرف هذا الوجود
هو الخارج يستدعي وجود الموصوف في الخارج ولم يكن الكلية
معقولا ثانيا لان المعقول الثاني ما يكون ظرف وجوده
في الموصوف انما هو الذهن فقط حتى صرحوا بانه لا بد ان
لا تنعقد القضية الخارجية في حمله على الموصوف ثم كونه
الخارجية باعتبار وجودها في الذهن فما على العاقل الفاضل
مصرح به في كتب القوم وقد صرح به الشيخ في كتبه وكون العلم
من الموجودات الخارجية انما هو على القول بالشبح على ما
صرح به السيد قدس سره في حاشية التجريد

التجريد او على ان المراد ما يحذو حذو الوجود الخارجي في ترتب
الاثار على ما صرح به المحقق الشريف وبالجملة لم يثبت عند هذا
القائل وضع الضرورة في بداهة الوجود مع انه مكابرة خلاف
الاداب وكذا كون فاعلية جميع الموجودات الخارجية غير معلوم
واما ان عدمها معلوم فغير مسلم الا ان يقال ان المطلوب عندهم
قائمة محققة وليست بفاعلة ايضا ومع هذا يجاب بعد تسليم ذلك بان
المراد من الوجود الخارجي ما يكون منشأ او ان يكون مبدا
للاثار ولكن من شان نوعه ذلك فتامل واما النقض بصفات
النفس فمدفوع بان المراد بالترتب هو النفس ان يكون ذلك
الترتب بحسب الصور والعلم به وترتب الاثار على صفات النفس
لا يتوقف على تصورها وشعورها بها قال على معنى انه يحصل منها
صورة مطابقة لها في الذهن بحيث لو وجد في الخارج اي فارد نفسها
لكانت هي بعينها لا يخفى ان هذا القول انما هو على راي ارباب التحقيق
القائلين بوجود الاشياء بانفسها في الذهن فيلزم وجود الماهية
الممتنع في الخارج والجواب ان الممتنع ما يكون وجوده الخارجي وجودا
قائما بنفسه محالا لا ما يكون وجوده الخارجي مطلقا محالا وهذا
الكلام من الشارح ناظر الى ما افاده قدس سره في حاشية التجريد بان
صورة الحيوان مثلا كيف وفي الخارج جوهر وان باختلاف الوجود
ينقلب الذات وبذلك ينحسم من توهم الاشياء حاصلة في الذهن

بانفسها ومن قولهم الصورة العلمية لا يكون الا من مقولة الكيف
ولا يتوهم ان هذا قول بالشبح اذ القايل بالشبح لم يقل بكون الصورة
اذا وجدت قائمة بنفسها كانت عين ذلك الشيء بل وجود الشبح
عندهم في الذهن وجود اصلي ووجود الصورة عند هذا القايل
على ما صرح به وجود غير اصلي بل ظلي ولا يخفى انه لو لم يقل بالانقلاب
اشكل الجمع بين القولين اللهم الا ان يمنع قولهم انها كيفيات
انما شبهة بناء على ما ذكره بعض المحققين وتمام تحقيق ذلك يطلب
من حاشية التجريد قال المص الوجود خير والعدم هذه مقدمة
اه وليس هذا من المص اشارة الى ان الدعوى نظرية يحتاج
في تصحيحها الى حجة لكنهم اجلوها بل تفهموا فيها بالمثال وقد ادرج
ذلك بما ذكره قده بقوله الحكمان بديهيان وايراد الامثلة
للتوضيح لا للتصحيح قال الشارح الا ان الامام ذكره في شرح الاشارات
يعني ان المدعى على ما نقله الامام عكس ما نقله المص قوله قده
الحكمان بديهيان وايراد الامثلة للتوضيح قال بعض المحققين
ويمكن ان ينبه على تلك المقدمة بوجه اخر غير التمثيل بان يقال اذا
فرضنا وجود شيء وفرضنا انه لم يحصل النسبة الى بعض شيء
من الاشياء اصلا فلا شك في ان وجوده خير فانه سبب بالنسبة
اليه وليس فيه شر بالنسبة الى شيء من الاشياء فعلم من ذلك ان
الشر بالذات هو العدم والوجود انما يصير شرا باعتبار استلزامه

استلزامه له قال الشارح لانه محل الخلاف يعني لما كان كون المعدوم الممتنع
شيئا باطلا ضرورة واتفاقا فلا ينبغي ان يقع الى المعدوم الممكن
وادخاله في الحكم عليه وفي الاستدلال في الحكم عليه اذ المسئلة لابد
ان لا يكون ضرورية صرفة فلا يرد ما قيل وفيه نظر اذ لا يلزم من
وقوع الخلاف في المعدوم الممكن تخصيص البحث به ومن قال
بوجوب انعقاد الحكم على وجه لا يشمل الحكم على ما اتفق عليه بثبوت الحكم
له فقد بعد عن الانصاف قوله قده قال المص في شرح الملخص فيه قول
ههنا بحث اذ المسئلة المذكورة ههنا هو ان المعدوم ليس بشيء
ولا شك ان هذه المسئلة ليست من تفاريع كون الوجود زائدا
على الماهية اذ على تقدير كون الوجود عين الماهية يكون المسئلة بحالها
بل لا مجال لنقيضها لما ذكره من لزوم التناقض نعم لو قال
القول بكون المعدوم شيئا فرع لكون الوجود زائدا او قال
الخلاف في ان المعدوم شيء او ليس بشيء من تفاريع كون الوجود
زائدا او على تقدير كون الوجود عين الماهية لا يكون المعدوم
شيئا البتة لكان صحيحا اقول هذه المسئلة في كلامه اشارة
الى النسبة الايجابية التي يدل عليها السلب لتنزلها على ما تقرر
في موضعه او الى النسبة في نفسها من غير خصوصية الايجاب والسلب
فيرجع الكلام الى ما تحسنه من القولين قوله قده بين لا يقل
من الثبوت والتقرير اه اقول الامر كذلك في الواقع وعندهم

مبحث المعدوم

منه

وايضا اي معنى التقرر في الخارج هو الكون فيه لكن الكلام في ان
التقرر ليس هو الوجود وليس هو الكون المفسر بالوجود على ما فسره
الشارح وكون التقرر في الخارج هو الوجود وليس مما عندهم من
نزاعهم في ان المعدوم ليس بشيء في قوة ذلك على ما يدل عليه كلام
الاتي فدعوى الضرورة فيه يرجع الى دعوى الضرورة في امتناع
فيه اللهم الا ان يقال الدعوى ضرورية وما ذكره المص تنبيه لا
استدلال ولكن ذلك لا يلائم ما ذكره المص بقوله واحتج الاول
الخ وتفصيل الكلام ان يقال ان اريد بالكون غير الوجود فقوله
ثم لا يكون له في الخارج ثم اذ المفروض انه ليس موجود في الخارج
لانه ليس له كون فيه وان اريد بالكون عين الوجود فقوله
والا لكان له كون في الخارج ثم [قال رحمه] لامتناع صدق النفي
بدون المعدوم ممنوع وهذا الوجه يبطل الاخصية ايضا
الا ان المدعى لا كان ثابتا على تقدير الاخصية ايضا لم يتعرض
لابطال هذا الاحتمال وتمم الاستدلال على تقدير المساواة
السؤال المذكور لا يندفع بما ذكره لان حاصل الايراد ان ما
ذكره بصحة الحصر في الثلثة المذكورة يدل على صحة الحصر في الاثنين
فلا يصح الترديد بين الثلثة لان الشق الثالث غير متحقق فان نظر
الى هذا الدليل لم يصح الترديد بين الثلثة لان الشق الثالث غير متحقق
ح وان قطع النظر عنه لم يصح الحصر فيها بناء على الاحتمال الرابع

الرابع بين الخاص ايضا وظاهر ان هذا لا يندفع بما ذكره [قال رحمه] لان
لا يصدق عليه النفي قيل المراد بعدم الفرق في الصدق ومخفيه ان
المعدوم اذا كان اعم من النفي لكان صادقا على جميع افراده لو
كان النفي ايضا صادقا على المعدوم لم يكن بينهما فرق في الصدق
اي يكون النفي صادقا على جميع افراد المعدوم الصادق على جميع افراد
المنفي فلا يكون ما فرضناه عاما عاما وعلى هذا التوجيه يندفع نظر
الشارح واحد نظري المص ايضا كما سنبين ان شاء الله تعالى اقول نظر
الشارح والمص الى اللفظ ولا يخفى ان مقتضى اللفظ ما فهماه ولا لم
فيه تسهل على ان هذا التوجيه مما نبه عليه قده في الحاشية واشار
الى جوابه حيث قال ولا يلزم بطلان العموم ايضا الخ [قال رحمه] فليتامل
والمفهوم من النفي النفي المحض والعدم الصرف قيل اقول هذا لم
اذ النفي هو فرد النفي ومعروضه فمقابله هو معروض الثبوت
اي الثابت قال المحشي في التوجيه ان عين مفهوم المعدوم ليس
عين مفهوم النفي فيكون غير مفهوم الثابت اذ المغايرة للنفي
هو المعدوم ليس عين مفهوم النفي فيكون غير مفهوم الثابت
اذ المغايرة للنفي هو الثابت اقول هذه المناقشة في غاية السخافة
اذ ظاهر ان مراد الشارح بالمفهوم ما يكون باعتبار الدلالة التضمنية
او المراد بالمبدا المشتق على ما هو المشهور والتعبير بالمبدا انما
هو لئلا يتوهم من المشتق ما صدق عليه بل حمل على نفس المفهوم

قال الشارح فهو اذن ثابت قيل اقول ان اراد انه على تقدير كون
المفهوم منه ان الثبوت مفهومه عين مفهوم الثابت فهو ممنوع
والسند ظ اذ الثابت هو ذو الثبوت وان اراد انه يصدق
عليه الثابت فهو على تقدير تسليمه لا يستلزم صدق قوله كل معدوم
لجواز ان يصدق شيء على مفهوم ولا يصدق ذلك الشيء على افراد
ذلك المفهوم كالجنس فانه يصدق على مفهوم الحيوان ولا يصدق
على افراده اقول نختار الاول والسند ساقط لما عرفت آنفا
قال الشارح لجواز صدق المنفي عليه قيل قول هذا يدل على انه حمل
كونه ثابتا على كونه فرد الثابت اذ المنافي لصدق المنفي هو
هذا لا على كونه عين مفهوم الثابت اذ لا منافاة بين كون
الشيء عين مفهوم الثابت وبين كونه فرد المنفي لجواز ان يكون مفهوم
فرد النقيض الا ترى ان الوجود معدوم واللاشيء شيء اقول
قد كتبنا ذلك في سالف الزمان ويمكن توجيه كلام الشارح بان
بناء كلام المستدل توجه الشارح على توهم انه اذا لم يكن مفهوم المعدوم
عين مفهوم المنفي وكان عين مفهوم الثابت على ما يفهم من كلامه
الذي ذكره قد سره ويدل عليه قول الشارح والعدم انحصار
المتنافي النفي المحض والثبوت الصرف آه واذا كان مفهوم
المعدوم عين مفهوم الثابت لكان جميع افراده مندرجا تحت
مفهوم الثابت ولهذا قال وكل معدوم ثابت واراد بقوله

بقوله ولا يلزم من عدم كونه نفيا محضا ثبوته انه لا يلزم من عدم كون
مفهوم المعدوم عين مفهوم المنفي كونه عين مفهوم الثابت حتى
يندرج افراده في مفهوم الثابت فالمراد من ثبوته ثبوت افراده
اللازم من كون المعدوم عين مفهوم الثابت فيتبين انحصار الكلام
ويندفع عنه ما ذكره قال الشارح والعدم انحصار آه قيل والنقض نقض
هذا الدليل بانه لو تم لدل على انه لا يكون مفهوم اعم من مفهوم
مثلا نقول لا يجوز ان يكون الممكن اعم من الانسان لانه يجب
ان لا يكون المفهوم منه عين مفهوم من الانسان والاعم من
بين الخاص والعام فرق واذا وجب ذلك والمفهوم من الانسان
هو حيوان الناطق فيلزم ان يكون المفهوم من الممكن هو اللاحيوان
الناطق اذ المغاير لحيوان الناطق هو اللاحيوان الناطق
فهو اذن لا حيوان ناطق وهو اي الممكن صادق على الانسان
فنقول كل انسان ممكن وكل ممكن لا حيوان ناطق فكل انسان لا
حيوان ناطق وانه محال اقول هذا النقض لظهوره بحيث لا يخفى
على الخواص من العوام قال الشارح لكن الصادق قولنا بعض المعدوم
ثابت قيل اقول ههنا بحث وهو ان يمكن للقائل ان يقول على
حمل قول المستدل ان المعدوم لو صدق عليه المنفي لم يبق بينهما
فرق فان حمل على ان جميع افراد المعدوم لو كان فرد المنفي
لم يكن بينهما فرق فهو حق لا يرد منعه الاول ولا شك ان جميع

افراد المعدوم اذ لو كان فردا للممتنع والمفروض ان الممتنع اخص
من المعدوم لكان جميع افراد الممتنع ايضا يصدق عليه المعدوم فلم يكن
بين المعدوم والممتنع فرق بحسب الصدق واقول باعتبار
الخاص من العام بامتناع وجود الخاص في الخارج بخلاف العام
فانه يمكن وجوده في المعدوم لكن الوجود على هذا التقدير ان
حمل على ان بعض افراد المعدوم لو كان فردا للممتنع لم يبق فرق
بينهما فهذا الايراد غير وارد عليه اذ على تقدير تسليم ان بعض
افراد المعدوم ثابت وهو ظ وان حمل على ان مفهوم المعدوم
لا يصدق عليه الممتنع والا لم يبق فرق بينهما فمع قطع النظر من انه لا
حاجة في بيان الفرق الى ما ذكره اذ الفرق ح ظ فما الباعث
على هذا الحمل حتى يرد عليه ما اورده فلم يحمل على احد الاحتمالين الذي
يحتمل للايراد اقول سيظهر لك ان الوجه الثالث الذي ذكره لا
ينطبق عليه كلام الماتن ويظهر قوله والتفصيل ان ما اراد قوله
المقام ان جاز كلام الشارح على الوجه الاول ولا يرد عليه سوى
ما اورده الشارح بقوله وفيه نظر والوجه الثاني محتمل صحيح لا
يستدرك لكن لا ينطبق عليه الشرح على ما يدل عليه قوله [illegible]
اي يجب ان لا يكون المفهوم منه عين المفهوم من الممتنع لان
لا يصدق عليه الممتنع وقوله لعدم انحصار المباينة في الممتنع المحض
والثبوت واما الماتن فالايراد الاول فيه وان امكن تطبيقه

تطبيقه عليه على ما لا يخفى لكن لا ينطبق عليه الايراد الثاني اذ فرع
يجب ان يبين مدلول قوله لكن الصادق ح فوات مفهوم المعدوم
ثابت على ان يكون قضية طبيعية لا فرديه او معناه ووجه قده
بان مفهوم المعدوم اذا كان ثابتا كان افراده مندرجة تحت
مفهوم الثابت لان ما كان ثابتا في نفسه كمفهوم المعدوم ممتنع
صدقه على ما لا يثبت ايضا اصلا كافراده لان المعدوم بمعنى
السالبة المعدولة المحمول وعندهم انها لا تقتضي وجود الموضوع
بل يساوي السالبة لانا نقول المراد بالثابت الثابت في الخارج
وكل مفهوم يكون ثابتا فيه فيمتنع ثبوته لما ليس ثابتا فيه بديهة
وكون السالبة المحمول لا يقتضي وجود الموضوع لا يقدح فيه
لان عدم الاقتضاء انما هو بمجرد السلب وان اقتضى الذي
يدعيه باعتبار انه من قبيل الثابت في الخارج وبما قررنا ظهر
امران احدهما اندفاع ما ذكره المحشي من الجواب الثاني
لان ثبوت مفهوم في الخارج يقتضي ثبوت جميع ما صدق عليه
ذلك المفهوم فيكون القضية كلية وثانيهما اندفاع ما ذكره
قده بقوله ولا يلزم بطلان العموم ايضا وذلك ظ فتامل
والوجه الثالث لا ينطبق عليه الشرح وهو ظ ويمكن تطبيق
الماتن عليه ان حمل الصدق في الاول اي صدق مفهوم
الممتنع على ما صدق عليه المعدوم على الايجاب الكلي على ما ادي

الشارح اليه قبل حيث قال لوجوب كون المحمول اعم او مساويا فان قيل
هذا انما هو على تقدير الايجاب الكلي على ما اشار اليه قده ومع ذلك يفيد
عدم الفرق على تقدير صدق الكلي اقرب مما اذا حمل على العدم
الجزئي قلنا ممنوع او لا عدم الفرق على تقدير الصدق المذكور اي عدم
الفرق بحسب المفهوم على ما يتبادر من اللفظ ثم سلم لزومه ومنع
بان الصادق ح اي حين ظهر بطلان صدق الكلي الايجابي صدق
السلب الجزئي وهو قولنا بعض المعدوم ليس بمنفي الذي في قوة
قولنا بعض المعدوم ثابت لكن يأبى ما ذكره من السند للمنع الاول
لانه اذا فرض ان المنفي يصدق على المعدوم مطلقا كليا فلا وجه
لان لا يصدق المعدوم بدون المنفي في المعدوم الممكن
فظهر مما ذكرنا ان كلام الشارح لا يصح توجيهه بوجه وجيه فتامل قال
وقد احتجوا عليه فان قيل يلزم الاستدلال على ما ذكره من الدليل
على الكبرى اذ يكفي ان يكتفى ببيان الكبرى ان المعلومية صفة
ثبوتية وثبوت الصفة الثبوتية للشيء فرع ثبوت المثبت له
فيلزم ثبوت المعدوم المحكوم ولا حاجة الى مدخلية التميز في ذلك
اقول كون المعلومية صفة ثبوتية غير بين ولا مبين ولا متفق عليه
بين الجمهور بخلاف التميز اذ لا خلاف في ثبوته و اقول المراد
من الشيء هٰهنا ما يكون السبب غير داخل في مفهومه على ما
صرح به المحقق العلامة قده في اثبات الوجود الذهني وكون

وكون المعلومية ثبوتية بهذا المعنى مما لا شك فيه فظهر ان في الدليل
استدراكا فتامل فيه قال الشارح منشأ هذا الكلام هو الجهل بان الماهية
وجودا في الذهن اقول وذلك لانه على تقدير ثبوته لم يتم الدليل
المذكور لانه ان اريد بقوله كل معدوم ثابت انه ثابت في الخارج
فممنوع وان اريد انه ثابت في الذهن وهو غير المط فكلام الامام
اشارة الى حل الدليل المذكور كما ان كلام المص معارضة للدليل
الكبرى على ما وجهه الشارح وان امكن حمله على المنع والسند ويمكن
نقض الدليل بالممتنع وهو انه يلزم منه كون الممتنع ثابتا قال الشارح
ولا يقولون للمنفي بانه معدوم اقول المراد من هذه العبارة
ومما ذكره قده في حاشيته ان المعدوم عندهم مباين للمنفي
والمشهور عندهم ان المعدوم اعم من المنفي كما ان الثابت
اعم من الموجود قوله لانا نقول انما يلزم ذلك اقول اذ تطرق
بدن زيد والنفس الى اجزاء صغيرة جدا او فرق تلك الاجزاء
في اقطار العالم او احرق وجعل رمادا الى غير ذلك فالحكم بعادة
شخص زيد بعينه في الحالين خلاف ما يحكم به البديهة فان قلت
اعادة المعدوم اشكل امر الحشر ولا مخلص الا بان يقال ببقاء
النفس المجردة ان البدن المحشور مثل البدن الذي كان
في الدنيا وليس عينه بالشخص ولا ينافي هذه اتيان العدالة اذ
الفاعل هو النفس الا و البدن بمنزلة السكين بالنسبة الى القطع

بل ان الاثر المترتب على القطع من المدح والذم والثواب والعقاب
انما هو للقاطع لا للسكين كذلك الاثر المترتب على افعال الانسان
انما هو للنفس وهي التي كانت قبل والمتلذذ والمتألم لذة عقلية
او حسية انما هو النفس فلا يلزم خلاف العدالة فتامل وانما نظم
العدالة على عود ذلك الشخص بعينه فالاولى لكان القاطع الدال
على الامتناع وذلك بان يق المراد اعادة مادته مع صورة
كانت ثبوتها لها الكلية الاولى هذا اذا فرض ان الدليل العقلي
قائم على امتناع الاعادة او فرض انه ضروري وما ذكر فيه انه
تنبيهات على ما يجي في الشرح واما اذا جوز اعادة المعدوم بعينه
كما هو رأي جمهور المتكلمين فلا اشكال فتدبر قال بان لم يكن
العود حاصل له غرضه من هذا الكلام التنبيه على ان ذلك من
قبيل ثبوت الشي للشي فيجب وجود المثبت له بناء على المقدمة
المشهورة من ان ثبوت الشي للشي يستدعي ثبوت المثبت له
اقول ويمكن ان يق المراد بانتفاء المعدوم به اتصافه به ثبوتا
وارادة بالوجودية ما يكون موجودا خارجيا اذ لا خلاف في
كون الامكان وجوديا انما هو في كونه وجوديا بهذا المعنى
على ما يجي لا بمعنى كون السلب جزء المفهوم ولا شك ان اتصاف
الشي بالصفة الموجودة في الخارج يقتضي وجود الموصوف
في الخارج فامتنع اتصاف المعدوم به وعند هذا ظهر انه قام على ما

ما اورده الشارح من السؤال بقوله ولقائل ان يقول الخ بل الجواب هو
القدح في دليل وجودية الامكان على ما سيجي وقيل قول الفاضل
كلام الشرح على هذا لان الشارع بينهم في هذا المقام هو الاستدلال
بامتناع الحكم بامكان العود لا الاستدلال بامتناع الاتصاف
بامكان العود قال الامام في المباحث المشرقية المعدوم لا يعاد
لان ما عدم لم يبق هويته وما لا يكون هويته لا يمكن ان يحكم
عليه بصحة العود وقال الامام في الملخص المعدوم لا يعاد لان
ما عدم لم يبق هويته وما كان كذلك امتنع الحكم عليه بصحة العود
قال صاحب المقاصد المعدوم يمتنع الاشارة اليه اذ لم يبق
له ثبوت اصلا فيمتنع الحكم عليه بصحة العود لان الحكم بثبوت شي
لشي يقتضي تميزه وثبوته في الجملة لكن يرد عليه انه لا حاجة اليه
الى التعرض بان الامكان صفة وجودية اذ الحكم مطلقا يقتضي
ثبوت المثبت له في الجملة وانما الفرق بين المحمول الوجودي
وغيره في صفة الحكم لا في اصله ولهذا قال الامام لا يمكن ان
يحكم عليه اصلا فان قلت فما رأي الشارح ان لا يحتاج الى بيان
امتناع الحكم بامكان العود مطلقا حتى الحكم في الدليل على الحكم
الصادق فلزمه التعرض الى كون الامكان وجوديا قلت
لو تم ما ذكره من ان الامكان وجودي يمتنع اتصاف المعدوم
يدل على ان الحكم مطلقا يمتنع على المعدوم اذ لو كان الحكم عليه ممكنا

لكان متصفا بامكان الحكم عليه فيكون موجودا فكيف يمكنه القول بان
لا سبيل الى بيان امتناع الحكم مطلقا فتامل اقول ما اورده من الايراد
مدفوع فان منشاء الحكم ظ انه يستدعي ثبوت المثبت له في الذهن
وقد تبين ان الثبوت في الذهن لا ينافي عدمه في الخارج و
ورود الاعتراض المذكور في الشرح ظ غاية الظهور ولهذا الوجه
يصدق الحكم وافقد القضية القائلة بان المحكوم به صفة وجودية
حتى يجعل المعدوم غاية الوجود في الخارج على ان ذلك انما يلزم
على توجيه الكلام لا على توجيهنا والتعويل على ما قررنا الدليل
حتى يندفع الاعتراض المذكور في الشرح ايضا ثم قال اعلم ان
صاحب التجريد اشار الى هذا الدليل بقوله والمعدوم لا يعاد
لامتناع الاشارة اليه فلا يصح الحكم بصحة العود وقال الشارح في
توجيهه يعني لو صح اعادة المعدوم يصح الحكم عليه بصحة العود لكن
المعدوم ليس هوية ثابتة فيمتنع الاشارة العقلية اليه وما لا يمكن
ان يشار اليه لا يصح الحكم عليه ثم اورد عليه وجوها من الايراد
الاول المعارضة بانه لو امتنع اعادة المعدوم يصح الحكم عليه
بامتناع العود لكن المعدوم ليس له هوية ثابتة الى اخر الدليل
الثاني النقض الاجمالي بان ما ذكرتموه من الدليل على عدم
صحة الحكم على المعدوم بصحة العود لو تم لدل على انه لا يصح حملا
حكم من العقل على ما ليس بموجود في الخارج احكاما فقد لا يثبته

شبهة بها كقولنا المعدوم الممكن يجوز ان يوجد ونحو ذلك الثالث
بانا لا نم انه لو صح اعادة المعدوم يصح الحكم عليه بصحة العود فان امتنع
حكم العقل على المعدوم بصحة العود لكونه لا هوية له حتى يقصد بالحكم
عليها لا يستلزم امتناع العود بجوازه وقوعه بان يخبر القادر من غير
ان يتصوره فيقصده ويحكم عليه بشيء من الاحكام سلمنا لكن لا نم ان
المعدوم ليس له هوية ثابتة ان اراد انه ليس هوية في الجملة فم لان
وان اراد انه ليس له هوية ثابتة في الخارج فهو ايضا ممنوع عند
المعتزلة القائلين بثبوت المعدوم فيه فلا يقوم حجة عليهم وان اعتبر ما
فسلم لكن نمنع قوله فيمتنع الاشارة العقلية اليه لان الاشارة لا
يتوقف على الهوية الخارجية بل يكفيها الهوية الذهنية وما قيل
من ان قول المصنف هذا ليس دليلا على امتناع اعادة المعدوم
بل هو اشارة الى ما يتفرع على الدليل الذي اشار اليه بقوله ولو
اعيد لتخلل العدم بين الشيء ونفسه لم يبق فرق بينه وبين المبتدا
وصدق المتقابلين عليه دفعة ويلزم الشر واذا كان كذلك لم
يرد ما اورده الشارح من النقض والمناقضة فضعيف ظ اوضح
قطع النظر عن ان العبارة تابى عن ذلك بجانبا متعلق الاعتقادات
التي اثبت بها عدم صحة الحكم على المعدوم فان اذا كان هذا منظورا
في بيان الدعوى يرد عليه ما اورده الشارح سواء كان نفس الدليل
او جزئه او اصلا يتفرع عليه الدليل وهو بين ثم لا دخل للعدم

صحة الحكم في التفريع او غايته ما قال هذا القايل في بيانه هو ان
المعدوم اذا لم يصح الاشارة اليه فلم يكن محفوظا في حال العدم
فتخلل العدم بين الشيء ونفسه لان ذات الشيء اذا كانت محفوظة
في حال الوجود دون العدم فاذا وجد الشيء في الزمان الاول
كان ذاته فيه واذا عدم في الزمان الثاني لم يكن فيه واذا
وجد في الزمان الثالث كان ذاته فيه فيلزم تخلل العدم بين
ذاته الواحدة واذا لم يصح الاشارة اليه فلم يكن فرق بينه وبين
مثله لو وجد بدلا عنه فيكون جميع الصفات للمبدا حاصلة للمعاد
وبالعكس لعدم التميز فيصدق على المبدا انه معاد ويجمع المتقابلات
ويصدق عليه ايضا انه وقع في الزمان الثاني وذلك مستلزم
لان يكون للزمان زمان وهو محال ولا شك ان امتناع الاشارة
كاف في بيان هذه الدلائل ولا دخل لامتناع الحكم فيها اصلا
ثم اعلم ان المحقق الدواني قال في هذا البحث لقائل ان يقول
لو تم هذا البرهان لزم ان لا يوجد المعدوم اصلا فيلزم انتفاء
الحوادث بان يقال لو صح ايجاد المعدوم لصح الحكم بصحة الايجاد
الى آخر ما ذكره وهذا النقض اظهر مما اورده الشيخ واعلم ان
الشيخ قال في التعليقات في بيان هذا المطلب واذا وجد شيء
وقتا ما ثم لم ينعدم واستمر وجوده في وقت آخر وعلم ولكن و
شوهد علم ان الموجد واحد واما اذا عدم فليكن الموجود

وقد لكنهما اذا لم يختلفا اه يعني اذا اثبتنا من كل وجه الا في تلك النسبة التي نازع فيها فليس حصول تلك النسبة لاحدهما اولى من ان
يحصل للآخر فيلزم ترجيح بلا مرجح فلا محالة يكون كل منهما معادا واذا الاول بطل بطلان القول بان المحدث الجديد معاد والثاني ايضا
بطل بطلان القول بان المعاد ليس بمعاد فاذا بطل هذان القولان يلزم بطلان الاعادة من فرضها الذي يلزم احدهما عائد

السابق ا وليكن المعاد الذي حدث ب وليكن المحدث الجديد
وليكن ج في الحدوث والموضوع والزمان وغير ذلك ولا مخصص
الا بالعدد فلا يتميز ب من ج في استحقاق ان يكون ا منسوبا اليه
دون ج فان نسبة ا الى اي منهما متشابهين الا في النسبة التي
ينظر فيها هل يمكن ان يختلف فيها او لا يمكن لكنهما اذا لم يختلفا فليس
ان يحصل لاحدهما اولى من ان يحصل للآخر فان قيل انما هو او ط
ب دون ج لانه كان ب دون ج فهو نفس هذه النسبة
وافضل المطلب في بيان نفسه بل نقول الحكم انما كان ج بل اذا صح
مذهب القول ان الشيء يوجد اولا فيفقد من حيث هو موجود
ويبقى من حيث ذاته بعينه في الثانية ولم يفقد من حيث هو ذات ثم
اعيد اليه الوجود وامكن ان يحكم بالاعادة اي ان يبطل وجود
آخر واذا لم يسلم ذلك ولم يحصل للمعدوم في حال العدم ذات ثابتة
لم يكن احد الحادثين مستحقا لان يكون قد كان له ا وهو الموجود
السابق دون الحادث الآخر بل اما ان يكون كل واحد منهما
معادا او لا يكون ولا واحد منهما معادا واذا كان الحادثان
الاثنان موجبان كون الموضوع لها مع كل واحد منهما غير نفسه
مع الآخر فان استمر موجودا واحدا او ذاتا ثابتة واحدة كان
باعتبار الموضوع الواحد القائم موجودا او ذاتا ثابتة شيئا واحدا
ويجب باعتبار الحادثين شيئين اثنين فاذا فقد استمراره ذاتا وحدة

[illegible]

بقي الاثنينية العرفية ولا نجز فيه الكلام وليس فيه مستند للدلالة على امتناع
العود بامتناع الحكم على المعدوم لما قرره المتأخرون وكيف يتصور
من عاقل مثل هذا الاستدلال بامتناع الحكم بل محصله ان العدم
عبارة عن فقدان الذات وبطلانه فلا يكون موضوع الوجود
والعدم شيئا واحدا العدم انحفاظ وحدة الذات حال العدم
فامتياز المعاد عن المستأنف المفروض واختصاصه بصفة الاعادة
ان كان لكونه ثابتا من حيث الذات في العدم فهو باطل لان المعدوم
لا هوية له وان كان لكونه معروض الوجود اولا فهو عين
النسبة التي وقع النظر في امكانها وذلك غير متصور مع فقد
الاستمرار لانه يوجب لا اثنينية العرفية والظاهر ان ذلك مقصود
الشيخ وكلامه ظاهر الانطباق عليه من غير تكلف فان ظاهر قوله
فلا يصح الحكم عليه بصحة العود انه لا يصدق الحكم عليه بما يتفرع
عنه تلك الايرادات المبنية على ما قرره نعم يمكن ان يتوهم ان
المعدوم في الخارج يجوز ان يبقى في نفس الامر بحسب الذهن
فيتحفظ وحدته بحسب ذلك الوجود ويندفع بان الوجود
في الذهن بالحقيقة هو الهوية المكتنفة بالعوارض الذهنية
واتحادها مع الوجود الخارجي بمعنى انها بعد التجريد عنها فليست
اياه مطلقا بالفعل فتأمل هذا الكلام وفيه نظر من وجوه اما
اولا فلان النقض بامتناع اعادة المعدوم غير مندفع بعد

اي الوجود في الذهن هو الهوية اي الشخص الخارجي المكتنف بالعوارض الذهنية لانها الحاصلة فيه وهو عين الوجود الخارجي واتحادها
بمعنى انها متحدة معه بعد التجريد عنها فالهوية المكتنفة ليست عين الوجود الخارجي حقيقة حتى يكون وجودها في الذهن وجودا له
ويكون وحدة الذات محفوظة   عبد الحكيم

بعد لان ما ذكره من عدم الاختلاف بين المعاد والمستأنف في
نسبة امر اليهما الثابت بهما من كل وجه وعدم اختلافهما الا بالعدد
لو تم لدل على امتناع اعادة المعدوم او نسبة الايجاد اليه الى نحو
المفروض على السواء الثابت بهما وعدم اختلافهما الا بالعدد واما ثانيا
فلان المعاد ان كان ممتازا بوجه من الوجوه عن المستأنف فلا نسلم
ان نسبة الوجود اليهما على السواء لجواز ان يكون هذا
الوجه المفروض من الامتياز كافيا في اولوية النسبة وان
لم يكن ممتازا عنه فلا يصح عليه الحكم اصلا لان نسبة الحكم اليه
والى المستأنف المفروض على السواء فليس كونه محكوما عليه اولى من
كون المستأنف كذلك وبالجملة ان ما ذكره في بيان تساوي نسبة الوجود
والسابق الى المعاد والمستأنف لو صح لدل على تساوي نسبة جميع
المفهومات اليهما اذ لا يختص بذلك البيان شيء من المفهومات
دون شيء ولذلك عبر الشيخ عن الوجود الخ بالالف تنبيها على
انه ليس مختصا لهذا الحكم خصوصية بمادة دون مادة من جملة مواده
كون المعدوم محكوما عليه لا يبقى الامتياز ولو بمجرد اعتبار الذهن
واختراعه كافية في الحكم على المعاد دون المستأنف بان يخترعا ويعتبر
له شيئا من غير اعتباره للمستأنف لانا ننقل الكلام ونقول نسبة هذا
الامر المخترع اليهما على السواء الى اخر الكلام على ان اختراعهم
له لا للمثل والحكم عليه لا على مثله ولو بحكم كاذب يستلزم ان يكون

له في نفس الامر فانه لا يكون لشئ هو كونه محكوما عليه بهذا الحكم الكاذب
فيلزم ان يكون متميزا عن غيره في نفس الامر لا بمجرد اعتبار الذهن
واختراعه فافهم وثانيا انا نمنع ان فلان الحكم بالاعادة اذ لم يكن صادقا
فلا شك انه لا يكون في القوى العالية بناء على ما قرر في موضعه
من ان جميع الاحكام الواقعة في القوى العالية مطابقة للواقع
فلم لم يجعل عدم صحة الحكم على عدم الامكان وقوعه في القوى العالية
مع ان يجعل الكلام انصف اليس هذا احسن من نسبته امر الى اجلة
المتأخرين بانه لا يتصور وقوعه من عاقل فكيف يتصور القول
بان وقوع ذلك غير متصور من عاقل وقد وقع هذا من الشيخ
حيث قال في الهيات الشفا بعد بيان امتناع الخبر عن المعدوم
بالايجاب والسلب لغو لانه ايضا يتضمن الاشارة الى المعدوم
ولا اشارة الى المعدوم الذي لا صورة له بوجه من الانحاء
الوجود في الذهن انتهى ومن تفهمنا هذه الاشياء اتضح لك
بطلان قول من يقول ان المعدوم معاد ولانه اول شئ يخبر عنه
بالوجود انتهى اليس هذا دليلا على امتناع العود بل اصل عمدة
عليه الدلائل المذكورة في هذا المقام كما سبق لانا نقول قد
عرفت قبل هذا حال الفرعية على ان قول الشيخ هذا الوضح لكان
دليلا تاما في نفسه على امتناع الاعادة وان فرضنا صحة فرعية
بالقياس الى الدلائل لان الاخبار اذا كان ممتنعا يكون الاعادة

الاعادة مستلزمة للاخبار فيكون الاعادة محالا وهو بين واما رابعا
فلان ما ذكره الشيخ لا يصلح توجيها للكلام المذكور لان ما ذكره يدل اولا
على امتناع اعادة المعدوم ثم يلزم منه عدم صدق الحكم بالاعادة
ولا شك ان هذا ليس سندا الا لعدم صحة الحكم بالاعادة على امتناع
اعادة المعدوم بل الامر بالعكس كيف ولو كان هذا سندا لما
بامتناع صدق الحكم على امتناع اعادة المعدوم لكان جميع الدلائل
الدالة على اعادة المعدوم المستلزمة لامتناع صدق الحكم عليه
سندا لا بامتناع صدق الحكم على امتناع اعادة المعدوم وهو
ظاهر البطلان واما خامسا فلان الشيخ قد نهج في بيان طريق امتناع
اعادة المعدوم منهجين احدهما بيان عدم الامتياز بين المعاد
والمستأنف المفروض على تقدير الاعادة وقد تم هذا سابقا عند
قوله بل اما ان يكون كل واحد منهما معادا او لا يكون ولا واحد
منهما معادا وان فحصل كلامه فيما هو ان المعاد على تقدير
فرض الاعادة ليس متميزا عن المستأنف في استحقاق ان يكون
هو الموجود الاول دون المستأنف فيلزم ان يكون كل واحد
منهما معادا او لا يكون شئ منهما معادا وكلاهما باطلان فيلزم
الاعادة باطلة وثانيهما بيان مغايرة ما فرض موجودا ثانيا
للموجود الاول المفروض سابقا مع قطع النظر عن فرض وجود
المستأنف وتشابهه وتخالفه للمعاد واشار الى هذا بقوله

وإذا كان محمولان أو وحاصله هو ان كون المحمولين اثنين
لو جب ان يكون الموضوع مع كل واحد منهما غيره نفسه مع الآخر
فان استمرار ذات الموضوع يكون باعتبار الذات شيئا واحدا
وباعتبار المحمولين كالموجودين مثلا شيئين واما عند فقدان
الذات كما فيما نحن فيه فليس هناك وحدة بل اثنينية صرفة
ومغايرة محضة وهذا الفاضل قد خرج بين المنهاجين وخلط
بين المسلكين فجعلهما واحدا واما ثانيا وثالثا فلان ما ذكره
في بيان تلخيص الكلام من قوله فلا يكون موضوع الوجود مع
العدم شيئا واحدا لعدم انحفاظ وحدة الذات حال العدم
مستدرك اذ لو طرح من البين ويبين العدم عبارة عن فقدان
الذات وبطلانه فامتياز المعاد عن المستأنف الى آخر الكلام
تم الدليل واما سابعا فلان عدم الامتياز لكونه ثابتا من
حيث الذات او لكونه معروض الوجود او لا لا يوجب عدم
الامتياز مطلقا لجواز ان يكون الامتياز بشيء آخر فرفع
ان ما به الامتياز غير منحصر في هذين الامرين والشيخ لم يقل
بذلك بل محصل كلامه هو ان المعاد بفقد ذاته لا يتميز عن
المستأنف بوجه من الوجوه وبينهما بون بعيد فافهم واما ثامنا
فلان ما ذكره في جواب لا يرد والذي ذكره مدفوع بانه
لم لا يجوز ان يكون بقاء حقيقة الجود كافيا في امتياز المعدوم

المعدوم عن المستأنف ولا نم وجوب بقائه مع عوارضه الخارجة
لابد لذلك من دليل هذا اقول خلاصة الدليل على ما يخطر لاستاذ
ان العدم لما كان عبارة عن فقد الذات وبطلانه فلا يكون موضوع
المباينة والمغايرة واحدا لان اتحاد موضوع المباينة وقيامه
انما يصح اذا كانت الذات محفوظة فيما بين الابتداء والاعادة
بعينه واما قول الشيخ فليكن الموجود أ ب ج ولكن المعاد
الذي حدث ب فلم يحمل على انه دليل آخر مستقل لان مرجعهما
واحد اذ ليس مداره على ان المثل المستأنف لم يتميز عن الحادث
المعاد فيلزم اتحاد الاثنين كما هو المشهور في تقريره والا
لورد عليه مثل ما اورد عليه بل مداره كما صرح به على ان نسبة
المغايرة الى الحادث الذي فرض انه معاد وليس اولى من
نسبتها الى المستأنف المفروض بمعنى انه ليس الحكم بانه هو الذي
كان اولى من الحكم بان هذا المستأنف هو الذي كان لان الحكم
بانه هو الذي كان انما يصح اذا حفظت وحدة الذات
ولم يفقد وليس كذلك لان العدم فقدان الذات بل المحو
اياه كما انه لم يصح ان يقال هذا المستأنف هو الذي كان لم يصح
ان يقال هذا الحادث هو الذي كان بناء على عدم انحفاظ الذات
وحديث المثل المستأنف انما هو للتوضيح ليظهر ان الحادث
المفروض كونه معادا لا فرق بينه وبين الحادث المستأنف

في نسبة الاعادة اليهما ناما ان يكون كل منهما معادا او لا يكون شيء
منهما معادا او الاول بط فتعين الثاني اذ انعدم هذا فنقول ما ذكره
من الانظار مندفع اما انه على النظر الاول فلان ما ذكره
ليس عدم الاختلاف بين المعاد والمستانف في نسبة امر اليهما بل
من كل وجه وعدم اختلافهما الا بالعدد بل ان وحدت الذات
لما كانت مما يصح نسبة الاعادة الى ما فرض اعادته وكانت مفقودة
فلم تميز ما فرض اعادته مما فرض استينافه في نسبة الاعادة اليها
فلهذا لم يصح النسبة الى المستانف لكنه لم يصح النسبة الى ما فرض
اعادته ولا يرد شيء واما الثاني فلانا نختار الاول ونقول
لا يجوز ان يكون هذا الوجه المفروض من الامتياز فيما في
اولوية النسبة اذ قد عرفت ان صحة النسبة موقوفة على كون
الذات محفوظة وقد انتفت بالعدم واما الثالث فلانه ان
اريد بحمل عدم صحة الحكم على عدم الامكان وقوعه في القوى العاقلة
حمله عليه في كلامه لتحقق نفي صحة الكلام لا يختلف في الطرفين على
ما قرره الاستاد على ما علمت الا ان الاول يستغني عن التجوز
دون الثاني فينتفي المصير اليه وان اريد حمله عليه في كلام
شارح كلامه على ما يدل عليه قوله ليس هذا احسن من نسبة
امر الى احد المتاخرين في اخاطر العقلي من عدم ولانه يلحظ
عليه كما نظر بادنى تامل فيه يقول على هذا الطريق انما يتم الا

الاعتراضات الخ اورده ام لانه ان كان الاول فلم يصح ان
الكلام يصح بهذا الطريق ولكن ان الشيخ قد والحال انه لم يجب عنها
بل اعتقد وروده فنعلم ان الطريق المذكور ليس مراده واما الشبهة
وقع هذا المعنى الى الشيخ فيتفرع على عدم التدبر في كلامه فقد بر
قال الشيخ بعد ما حقق ان الحكم على المعدوم المطلق محال وهكذا
ذكر نفي ثبوت المعدومات في الخارج وكون الاحوال ثابتة
فالاشارة الواقعة في كلام الشيخ اشارة الى هذا البحث
الاقرب كما هو مقتضى لفظ هذه لا الى ما ذكره او لا حتى يتوجه
الايرادات المذكورة عليه قال الشيخ ومن تفهيمنا هذه الاشياء
اتضح لك بطلان قول من يقول ان المعدوم معاد لانه اول
شيء يخبر عنه بالوجود وذلك لان المعدوم اذا اعيد يجب ان
يكون بينه وبين ما هو مثله فرق بان كان مثله انما ليس هو
لانه ليس هو الذي كان عدم وفي حال العدم كان هذا الخبر
ذلك فقد صار المعدوم موجودا على النحو الذي اومانا اليه
فيما سلف آنفا هذه عبارته وتوجيه قوله فقد صار المعدوم
موجودا اه انه لا يتصور ان تحقق الامتياز بينه وبين ما هو
مثله في حال العدم باعتبار انه حاصل غير موجود على ما زعمه
المعتزلة اذ قد مر آنفا بطلانه فلو تحقق الامتياز لا يكون ذلك
الا بان يكون موجودا في حال العدم وهو محال واما انه

لا بد من تحقق الامتياز في العدم فلانه لو لم تكن الذات محفوظة في
العدم فلم يكن كونه هو اولى من كون المثل اياه بل كما لا يصح الحكم
بكون المثل اياه لم يصح الحكم بكونه اياه لفقد الذات فيهما بل لكونه
واراد بقوله لانه اول شيء اخبر عنه بالوجود انه لم يكن معادا
بل كان مستأنفا موجودا اولا واما الرابع فلانه مبني على توهم
ان قول المحقق فلا يصح الحكم عليه بصحة العود دليل على امتناع
الاعادة وهو توهم فاسد بل الدليل انما هو قوله لامتناع الاشارة
اليه المصدر بلام التعليل وقوله فلا يصح الحكم عليه بصحة العود
تفريع للنتيجة على الدليل على ما يشعر به كلمة الفاء الا انه جرى على
الدعوى بلازمه والامر فيه بين واما الخامس فلما علمت [illegible]
[illegible] في حل الكلام على دليل واحد والمورد قد غفل عنه
وشنع عليه واما السادس فلان قوله فلا يكون موضوع الحكم
والعدم شيء واحدا اشارة الى قول الشيخ واذا كان [illegible]
الايجاب آخر ما نقله وقوله فامتياز المعاد عن المستأنف [illegible]
الى الكلام الثاني من الشيخ وغرضه من ذلك المزج بين كلامي
والاشارة الى ان مآلهما واحد ونفي المورد والاعتراضات المورودة
على التقرير المشهور كما ذكره المعترض واما السابع فلما عرفت
من ان ليس مدار الدليل على لزوم عدم الامتياز بين المستأنف
والمفروض وما فرض اعادته مطلقا بل على عدم الامتياز بحسب

الوجه لصحة نسبة الاعادة الى الثاني دون الاول وهو منتف
لفقدان الذات واما الثاني فلان نسبة الصور الكلية لما كانت
الى جميع الجزئيات على السواء فلم يحفظ الوحدة الشخصية لها مع ان صحة
اعادة الشخص بعينه موقوفة على الحفاظ وحدته الشخصية ثم قال [illegible]
توجيه هذا الدليل بوجه لا يرد عليه شيء من الشبه المذكورة على ما هو
عندي هو ان يقال لا شك ان الاعادة عبارة عن وجود الشخص
ثانيا لا عن وجود الكلي الشامل لذلك الشخص ولمثله ثانيا فلو
اوجد اعدم ثم وجد الكلي الشامل له ولمثله ولكن في ضمن ب لا يكون
ذلك اعادة لالف بل اعادته عبارة عن وجوده بعينه ثانيا
وكذا الحكم بامكان الوجود الكلي ثانيا ليس حكما بامكان اعادة
الفرد وهو ظ واذا تقرر هذا فنقول الصورة الحاصلة في الذهن
من الشخص كلي وان كان ذلك الشخص معلوما بجميع خصوصياته
الجزئية لما ثبت في الحكمة ان حصول جميع الاشياء في الذهن انما
هو على الوجه الكلي بمعنى ان الامر الحاصل في الذهن من كل شيء
ولو من الجزئي المعلوم بجميع خصوصياته كلي يصح صدقه على ذلك الجزئي
وعلى افراد اخر مماثلة لذلك الجزئي في ذلك المفهوم مشاركة له فيه
فاذا عدم الشيء في الخارج فلا ريب في ان ليس لهويته في الخارج
اثر ولا في الذهن الا على الوجه الكلي الشامل له ولمثله لا بخصوصه
وليس للعقل الحكم الا على الشيء الحاصل فيه فلو امكن حكم العقل

على المعدوم بامكان وجوده ثانيا لما امكنه الا على المفهوم الكلي من حيث هو
لا عليه بخصوصه وقد عرفت ان هذا ليس حكما بالاعادة واذا كان الحكم
بامكان الشيء بالنظر الى ذاته بعينه غير ممكن لا يكون ذلك الشيء ممكنا
في نفس الامر ضرورة ان الحكم بالوصف الحاصل للشيء في نفس الامر غير
ممتنع على ذلك الشيء بالنظر الى ذاته فكل ما ليس ممكنا في نفس الامر
فهو ليس يمكن ان يتحقق فيه ضرورة ووفاقا فان قلت لم لا يجوز
ان يجعل المفهوم الكلي الحاصل من الشيء آلة لملاحظة ذلك الشيء
دون مثله قلت ليس جعل المفهوم الحاصل في الذهن آلة لملاحظة
ذلك الشيء دون مثله اولى من العكس وليس لشيء منهما اثر في الخارج
والعلاقة الحاصلة في الذهن من كل واحد منهما واحدة وبالجملة
المعنى الحاصل من الشيء في الذهن هو بعينه المعنى الحاصل
فيه من مثله فكيف يجوز ان يكون لشيء نسبة الى احدهما لا
يكون تلك النسبة الى الآخر فان قلت اليس هذا حكما على المعدوم
بامتناع الحكم عليه قلت هذا اشكال المجهول المطلق وهو مع جوابه
بجده انشا احدها على انا ادعينا الا ان الحكم على المعدوم
بالاعادة بخصوصه غير ممكن وبالجملة الحكم على المعدوم بوجه لا
يكون حكما على المفهوم الكلي الشامل له ولمثله غير ممكن لان الحكم
على المعدوم مطلقا غير ممكن فان قلت الضرورة قاضية بان
قولنا المعدوم ممكن اعادته يدل على قضية معقولة متعلقة على الحكم

الحكم بامكان اعادة المعدوم فالقول بان الحكم على المعدوم بامكان
العود ممتنع والدليل عليه غير مسموع لكونه معارضا للبديهة قلنا تحقق
هذا الحكم منا ليس الا بحصول صورته فينا ثم الحكم عليه بامكان اعادته
بعد عدمه فالحكم في هذه القضية على المفهوم الموجود في الذهن بامكان
وجوده ثانيا لو عدم لا على المعدوم بعينه حال عدمه فافهم فان
قلت وبهذا اندفع الايرادات المذكورة او قول اما المعارضة
فبان المقصد ليس الا سلب الامكان عن المعدوم اذ الضرورة
حاكمة بان ما ليس بممكن ليس بموجود وسلب الامتناع لا يضر بهذا
المقصد لانه لا يستلزم ثبوت الامكان اذ المعدوم يجوز ان
يسلب عنه المتقابلان واما النقض فبان المذكور من الدليل اللازم
منه ليس الا ان الشيء اذا كان بعينه معدوما في الخارج ولا يكون
بعينه موجودا في الذهن لا يجوز عليه الحكم بخصوصه لا ان المعدوم
في الخارج لا يجوز عليه الحكم مطلقا لان المعدوم في الخارج يجوز
ان يكون موجودا في الذهن على الوجه الكلي ويحكم عليه بالاحكام
الثابتة لهذا الكلي والامثلة التي ذكرها الناقض كلها من هذا
القبيل فان قوله المعدوم الممكن يجوز ان يوجد ليس حكما على
خصوص ما ليس بموجود في الخارج ولا في الذهن بخصوصه بل حكم
على الكلي الحاصل في الذهن المعدوم في الخارج وليس هذا ممتنعا
واما المنع الاول فلما عرفت من ان ما يمكن للشيء يمكن الحكم به في

نفس الامر واما منعه الثاني فبان المعدوم في الخارج وان كان موجودا
في الذهن لكن ليس موجودا بعينه فيه بل بوجه كلي فلا يصح الحكم عليه
بخصوصه نعم يتجه في هذا المقام شيء وهو ان يقال لا يلزم مما ذكرتم
الا عدم صحة الحكم على المعدوم بخصوصه بامكان الاعادة لانه
لا يجوز الحكم عليه مطلقا فلم لا يجوز ان يحصل من المعدوم امر كلي
في الذهن ويحكم عليه العقل بامكان اعادة جميع افراده لا اعادة
فرد منه بخصوصه ولئن سلم ان امكان اعادة الفرد بخصوصه يستلزم
امكان الحكم عليه بخصوصه والقدر المسلم هو انه يقتضي امكان
الحكم عليه ويمكن توجيه المنع الاول بذلك فتدبر ثم قال واما
توجيه هذا الدليل بوجه لا يرد عليه شيء من الشبه المذكورة على
ما هو عندي آه اقول الحكم بان حصول جميع الاشياء في الذهن
انما هو على الوجه الكلي مبني على الغفلة عن الصورة الحالية او انها
فانها جزئيات على ما صرحوا به فيمكن الحكم عليها بخصوصها بامكان
الاعادة ولو صح ما ذكره لزم ان لا يوجد الفعل الجزئي لما تقرر
في موضعه ان صدور الفعل الجزئي موقوف على التصور بالوجه
الجزئي بل يلزم ان لا يكون المفهوم منقسما الى الكلي والجزئي
والى غير ذلك ثم ما ذكره لدفع المعارضة لا يندفع به المعارضة
على ما يفهم من كلام الشيخ من ان مدار هذا الدليل على ان الحكم
سواء كان ايجابا او سلبا على المعدوم صحيح لانه يتضمن الاشارة

الى الاشارة الى المعدوم والاشارة الى الذي لا هوية له بوجه من
الوجوه في الذهن محال وتحقيق الكلام ان خلاصة الدليل على ما قرره
هو انه لو امكن اعادة المعدوم يصح الحكم عليه بذلك منا وذلك محال
لانه معدوم في الخارج وفي الذهن لا بوجه بخصوصه فلا يصح الحكم عليه
بخصوصه مع ان اعادة المعدوم بخصوصه يقتضي الحكم على المعدوم
بخصوصه فيتوجه انه لو لم يصح اعادة المعدوم يصح ذلك الحكم ايضا
اي يصح منا ذلك الحكم ولم يصح لكونه معدوما في الخارج وليس متصورا
بخصوصه وبما قررنا ظهر عدم اندفاع النقض ايضا وذلك لانه
لو صح ذلك الدليل لم يمكن الحكم على المعدوم بخصوصه وذلك باطل
اذ يمكن ايجاد الموجود بخصوصه وذلك يستدعي تصوره بخصوصه
على ما قرره الشيخ واما المنع الاول فلم يندفع ايضا لان صدق
الحكم في الواقع لا يستلزم وقوع الحكم منا اللهم الا ان يتمسك
بان صدق الحكم مطابقته لما في القوى العالية واما المنع الثاني
فلا يندفع ايضا لان المسلم هو امكان العود بخصوصه يستدعي
امكان صدور الحكم منا على ذلك المعدوم واما انه يستدعي امكان
الحكم عليه بخصوصه على ان يكون قضية شخصية فغير مسلم بل يكفي كونه
موضوعا للقضية الجزئية بل الدليل على ما قرره لا حاجة فيه الى
اخذ كون الهوية ليست موجودة في الخارج اذ مداره على ما قرر
على انه لو صح الاعادة يصح صدور الحكم منا عليه بامكان العود

ای یحکم علیه بخصوصه وذلک غیر مسلم لم لا یمکن لان کل ما فی الذهن
یکون صورة کلیة فتامل قال لکن لا نم ان ما عدم لم یبق له
هویة معینة قیل اقول قد عرفت ان ما عدم لم یبق له هویة فی الخارج
ولا فی الذهن بعینه بل هو موجود فی الذهن بوجه کلی واما
من حیث خصوصیته فمعدوم فلا یصح الحکم علیه اقول انت
ایضا عرفت ه قوله لان العدم الطاری لما لم یکن مانعا آه قیل
اقول لو کان المراد من عدم مانعیة العدم عدم استقلاله فی المانعیة
لتم البیان ولا یرد علیه ان العدم الطاری علی الوجود لیس بطبیعة
نوعیة لافراده حتی یکون ما یقتضیه واحدا ولئن سلم ان
ذلک کذلک فیجوز ان یکون افراده مختلفة فی المنع وعدمه بواسطة
الخصوصیات الصنفیة او الشخصیة اذ مقتضی المفهوم الواحد لا
یتخلف عنه سواء کان ذلک المفهوم نوعا لافراده ام لا ولو کان
لخصوصیات الصنفیة او الشخصیة مدخل لم یکن العدم مستقلا فی
المانعیة هف اقول المورد ادان یعلی الانع فی الجملة کما هو الظاهر
لا علی ما اعتبر مع خصوصیته کونه مستقلا فی المانعیة ولهذا اورد
ما اورده من الایرادین ولا یخفی ورودهما ح وبعد حمله علی المانع
المستقل وان اندفعا ظاهرا لکن لم یندفعا حقیقة ولم یتم البیان
کما زعمه اذ لاحد ان یقول لعل العدم الطاری لیس مانعا مستقلا
بل مع بعض الخصوصیات وذلک بوجهین احدهما ان یکون العدم

مانعا شخصیا وکان مانعیته مشروطة ببعض منوع مخصوص والثانی ان
یکون مانعا نوعیا وکان مانعیته مشروطة بتشخص خاص فالایرادان لم
یندفعا حقیقة فتامل قال لا یمکن عوده مع مثله قیل اقول قال
الشیخ فی الهیات الشفاء بعد بیانه ان المعدوم لا هویة له المعدوم
اذا اعید یجب ان یکون بینه وبین ما هو مثله لو وجد بدله فرق بان
کان مثله اما هو لیس هو لانه لیس الذی کان عدم وفی حال العدم
کان هذا غیر ذلک فقد صار المعدوم موجودا علی النحو الذی
اومانا الیه فیما سلف فلا حاجة فی الاستدلال الی امکان فرض
وجود المثل مجتمعا مع المعاد حتی یرد علیه ان المحال انما لزم
عن فرض وقوع اعادته مع وجود مثله ویمکن توجیه کلام الشارح
بوجه ینطبق علی کلام الشیخ بان المراد بقوله لا یمکن عوده مع مثله
هو انه لا یمکن عوده مع امکان وجود مثله بدلا عنه اقول مدار
دلیل الشیخ علی ما سبقت الاشارة الیه من انه لم یتمیز ما فرض اعادته
عن مثله المستانف فرجیحیة الاعادة الیه بناء علی عدم انحفاظ
وحدة الذات والا لکان موجودا حین العدم وهذا ادلیل
المص علی ما هو المشهور من لزوم عدم الامتیاز بین الاثنین فاین
هذا من ذاک ثم حمل کلام الشارح علی قوله لا یمکن عوده مع امکان وجود
مثله بدلا عنه بعید عن الانصاف قال والقائل ان یقول المحال
انما یلزم من مجموع من فرض وقوع اعادته مع فصل مثله آه قوله

هذا منع لمقدمة لم يدعها المستدل لان الاستدلال قياس استثنائي
مركب شرطية لزومية واستثناء نقيض التالي بناء على استلزام امر
المحال وهو عدم الامتياز بين الاثنين وليس فيه دعوى ان لزوم
الشيء شيئا يستلزم لزومه بطريق معين منه بل ليس هنا الا منع الملازمة
المقدمة
التي سيذكره الشارح ويفصله الشارح فتأمل **قال** وما قيل في بيانه
مردود كما سيجيء اقول هذا التصريح منه بان المراد من الوجودي
الوجود العيني لان ما قيل في بيانه كما سيجيء انه مردود انما يكون
بهذا المعنى لانه لا يكون السلب افراد في مفهوم مع ظهور دخلته
كون الامكان وجوديا واندفع ما اورده الشارح بقوله ولقائل
ان يقول كلام **قوله** قد يمنع كونه شخصا له والا لزم ان يكون
الموجود آه قد وقع هذا المنع السند الاستاذ المحقق حيث قال بعض
من جعل الزمان من المشخصات اراد ان الزمان وجود الشيء
بوجوده الاتصالية مدخلا في تشخصه فاذا انقطع اتصاله من
حيث هو زمان الوجود وتخلل العدم لم يبق الشخص اوان لا تكون
الحدوث مدخلا في تشخصه ولا بعده من الزمان مدخلا فحفظ
ذلك التشخص يطرء اتصاله من حيث هو زمان الحدوث فلا يلزم
هذه الشناعة ويسمع المنع الجواب اقول بنظر ما نقلنا ان من قال
بان الزمان مشخص اراد به الشخص له مدخل في التشخص لا انه المشخص
ولا العلة المستقلة له حتى يتوجه انه يلزم على هذا اتحاد الاشخاص

الاشخاص الموجودة في زمان واحد وكلامه قدس سره ناظر الى ان المراد
بالتشخص حيث قال هذا ان اريد بالتشخص كونه مقوما للتشخص وان اريد
كونه عارضا اياه آه فيتبين ظاهر كلام الشيخ بل صريحه في الشفاء يدل
على ان الزمان من المشخصات حيث قال فيه المعدوم اذا اعيد
احتيج الى ان يعاد جميع الخواص التي كان بها هو ومن خواصه وقته
فاذا اعيد وقته كان المعدوم غير معاد لان المعاد هو الذي
يوجد في وقت ثان فيبين ما نقل عنه وبين كلامه هذا تدافع
ويمكن ان يوجه ما نقل عنه من نفي كون الزمان مشخصا فهو محمول على
ذات الزمان الذي يحصل فيه الشيء وهو ليس من المشخصات والا
لزم تبدل الشخص بسبب تبدل الزمان فيه وما ذكره في الشفاء
فمراده به هو كون الشيء في الزمان الذي حصل فيه تخصيصه وتميزه
عن مثله مثلا اذا وجد ا في زمان ثم وجد بعده مثله وهو ما
يشاركه في تمام الحقيقة وفي جميع العوارض الذهنية ولكن ب
فامتياز ا عن ب انما هو كونه موجودا في الزمان السابق و ب
موجودا في الزمان اللاحق فالزمان الذي تميز ا عن ب لا يمنع
ان خصوصية الزمان مميزة له بل بمعنى ان ا انما هو لكونه في الزمان
السابق ومثله انما هو مثله لكونه في الزمان اللاحق مع قطع النظر
عن خصوصية الزمان حتى لو كان تحقق ذات الزمان اللاحق ممكنا
قبل تحقق الزمان السابق وفرض وجود ا فيه لكان امتياز ا

عن مثله وهو بحاله وبالجملة كون الشيء موجودا اولا بخصوصه غيره
عن مثله وتوضيح ذلك ان تمام طبيعة المفهوم المشترك بين الفردين
لا امتياز بينهما بالذات ولا بالعوارض الذهنية ولا يوجد شيء
الوجود الا بالعدد فاذا وجد في الخارج ابتداء كان متشخصا في الخارج
واذا تحقق هذا المفهوم بجميع خصوصياته في الخارج ثانيا كان مثلا
لشخص الاول ولا امتياز بين الشخص المفروض ومثله الا بكون
الشخص موجودا اولا وكون مثله موجودا ثانيا فالشخص انما
هو هو لكونه موجودا اولا ومثله انما هو هو لكونه موجودا ثانيا
واذا كان كذلك فلو اعيد لوجب ان يعاد مع وصف كونه
موجودا ابتداء فيلزم ان يكون الشيء من حيث كونه مبتدأ معادا
هف ويلزم ايضا ان يعاد الزمان السابق فيلزم ان يكون للزمان
زمان وهذا ايضا خلف فافهم فانه مع توضيحه في كمال الدقة
لا يق لا يكون الامتياز بين الشيء ومثله بكون الشيء موجودا
سابقا ويكون مثله موجودا لاحقا اذ المفروض هو انه لا فرق
بينهما بوجه من الوجوه فنسبة وجود السابق واللاحق اليهما
على السوية فليس كون وجود السابق للاول لا للمثل اولى من العكس
لانا نقول اذا كان هوية الشيء لكونه موجودا سابقا لا يكون نسبة
وجود السابق اليه والى مثله على السوية وكذا هوية المثل اذا
كان لكونه موجودا لاحقا لا يكون نسبة وجود اللاحق اليهما

هوية

اليهما على السوية البتة اذ لو كان المعدوم تشخص زيد بالتشخص المخصوص
دون غيره نقول لا يتصور ان يتشخص غيره بهذا التشخص لان التشخص
بهذا التشخص هو زيد البتة وتوضيحه بيانا تاما فنقول لا شك ان المثلية
امر نسبي لا يتحقق الا بالاضافة الى موجود آخر فما لم يتحقق موجود ثان
لم يتحقق المثلية فالموجود الاول لا يتصور فيه المثلية الا بالنسبة الى
موجود لاحق وهذه المثلية لا تأثير في تغاير الهوية فتامل اقول
يمكن دفع التدافع بوجهين الاول ان المراد من كونه متشخصا
احد معنيين الذين نقلناه آنفا وما نقله قده انما يقتضي ان يكون
كل جزء منه متشخصا ح يلزم تبدل التشخص فلا تدافع الثاني انه
يجوز ان يكون كلام الشفاء مع من اعتقد كون الزمان متشخصا
فيكون الزاما له واما ما ذكره من الدفع فبعيد اذ ليس في الكلام
المنقول عن الشيخ وانه لا بد من تحقق الامتياز بينه وبين فرض
المعادية ثم اقول بعد اللتيا والتي ما حصل ما ذكره في دفع التدافع
ان ما ذكره من ان الزمان ليس بمتشخص يرجع الى ان ذاته
ليس بمتشخص وان ما ذكره من انه متشخص يرجع الى ان الاولية
اللازمة من جهة الزمان مشخصة التشخص فلا تدافع وانت خبير
بان الاولية وليس هنا زمانه وهو عارض لازم لاجزاء
الزمان بل داخل في قوامها فان جزء الاول من الزمان
انما هو بالاولية فهي مشخصة وداخلة في قوامه هذا كله لحقق الكلام

في شرح الاشارات وبيّنه بعض الاجلة المتأخرين وح نقول ان اريد
بكون الاولية من المشخص الاولية المخصوصة الحاصلة من الزمان المعين
كاول زمان وجود الشخص فيلزم ان ما لزم من كون ذات الزمان
مشخصا وهو تبدل الشخص بحسب الزمانين وان لم يخل بشيء مما العدم
هف وان اريد ان الاولية الحاصلة من مجموع زمان الوجود
بالنسبة الى زمان الاعادة هو المشخص فلا يلزم تبدل المشخص
في اوقات البقاء وكذا لا يلزم التبدل على تقدير ان يجعل ذات
الزمان المتصل الذي هو مجموع زمان وجوده بل لا فرق بينهما
في ذلك اصلا وهذا هو الذي نقلناه سابقا عن بعض المحققين
وذكرناه في دفع النقد الرفع وح لا حاجة الى العدول عن كون
الزمان مشخصا كما هو الظ الى كون الاولية الحاصلة منه هي
المشخص ولا الى حديث حصل الغير المذكور في كلام الشيخ فتدبر
قال سمعناه لكن لا نم اقول لما كان ما ذكره الشارح سقط
به المنع الاول بزعمه يسقط به المنع الثاني ايضا بزعمه فينبغي له
ان يؤخر قوله ولو جعل المدعى الخ عن المنعين ويقول ولو
جعل المدعى اعادة المعدوم بعينه سقط المنعان قال ولقائل
ولا نم انه لو امكن عود كل منهما الخ قيل اقول قد عرفت ما به
يندفع هذا المنع من ان كون الشيء في الزمان مما يميزه عن مثله
فلا بد من اعادة الزمان مع تحقق الاثنينية اقول انه الخ

ايضا قد عرفت ما عليه قال لان المبتدأ ما يوجد في زمان الخ قيل
اقول اذا كان كون الشيء موجودا ابتداء من مشخصات الشيء وجزءه
فلا بد ان يعاد الشيء مع وصف الابتداء فيلزم ان يكون الشيء
من حيث كونه معادا مبتدأ وبالجملة اعادة الشيء بتمامه في كونه مبتدأ الذي
من مشخصات الشيء ولوازمه فلو اعيد الشيء لزم اجتماع المتنافيين
اقول الجواب منع كون ذلك من مشخصات الشيء وكونه من مشخصات
الشيء في الجملة لا ينفع لما عرفت ان المدعى امتناع اعادة المعدوم
بمشخصه لا بجميع خصوصياته ثم لو سلم ان المبتدأ ما يوجد في الزمان
الاول فنقول لو كان معادا اوظ لكن معقول غاية الامر انه يلزم ح
كونه مبتدأ ومعادا الا كونه مبتدأ من حيث كونه معادا ثم الاولى
ان يقول المبتدأ ما يوجد اولا لا ما يوجد في الزمان الاول
حتى يتقض بالحوادث المستانفة في الزمان المعاد قال واما
على ما ذكرناه من الصواب بل هو ان الصواب ان يقول يمكن ان
يعاد في ذلك الوقت ونظرا على ما ذكره يمكن ان يعاد مع ذلك
الوقت مع انه لا يلزم على ذلك ان يكون مبتدأ من حيث انه معاد
وغرضه من ذلك ان المنع الذي اوردنا غير هذا الذي ذكره
المصنف الخ قال فالشرطية مسلمة اقول بل ممنوعة لجواز ان لا
يندرج تحت نوع او يكون نوعه منحصرا في شخصه قال وقد يجاب
عنه ايضا الخ قيل اقول وما تلونا عليك في الجواب المذكور كاف

علم دفع هذين الايرادين اما الايراد الاول فلما ذكرنا من ان
المراد بامكان المثل امكانه بدلا عن الشيء لا امكان وجود مثل
مجتمعا مع ذلك الشيء فحينئذ يرد عليه المنع مستندا بما ذكره لا يقال
وجود المثل ممنوع لانا نقول مثل الشيء ما يساوي ذلك الشيء
في تمام الماهية والعوارض الذهنية وليس الفرق بينهما الا بالعدد
كما مر آنفا فلو كان ذلك الشيء ممكنا لذاته يكون مثله ايضا ممكنا
لذاته على انا نقول وجود المثل في المفهوم الحاصل من الشيء في الذهن
ان لم يكن ممكنا لم يكن الاعادة ممكنة وان كان ممكنا فيكون المثل
ايضا ممكنا لما عرفت من ان الشيء يساوي لذلك الشيء في تمام الماهية
وتمام الماهية هو ماهية الشيء الموجودة تاما فتامل واما الايراد
الثاني فلما عرفت من ان امتياز الشيء عن مثله الموجود به له
بالاولية والثانوية اقول اما دفع الايراد الاول وهو
الذي ذكره المص فيظهر حاله مما تلوناه عليك من ان عبارة المص
في الاستدلال لا يحتمل هذا التوجيه واما الايراد الثاني
وهو الذي اورده قد شرح فقد عرفت وجه دفعه بتمام التفصيل
قال علم بالضرورة ان تخلل العدم قيل اقول ان اريد ان المراد
باعادة الشيء بعينه اعادته مع جميع عوارضه وخصوصياته
فلا شك ان تخلل العدم بين الشيء الواحد بعينه محال ضرورة
واما ان المراد باعادته بعينه مع جميع العوارض المشخصة

المشخصة فالضرورة قاضية بان امتناع تخلل العدم بين الشيء
ونفسه الواحد بعينه بهذا المعنى ليس ضروريا بل يتعقل ذلك الشيء
بان يكون الشيء موجودا بعينه في زمان ثم يكون معدوما في
زمان ثان ثم يكون موجودا في زمان ثالث ثم قال ويرد عليه بعض
المحققين من ان التخلل بهذا المعنى بحسب الحقيقة انما هو لزمان
العدم بين زماني وجوده بعينه وتنبه في هذا الايراد ولا يخفى
النقص الا بما ذكرنا من ان كون الشيء بعينه موجودا ابتداء
من مشخصات ذلك الشيء ومخصصاته اذ على ذلك التقدير لو فرض
كون الشيء معادا بعينه لزم ان يكون الشيء باعتبار وجوده
اولا اي وجوده ابتداء سابقا على نفسه هو محال بالضرورة
لا بما قيل من منع تخلل العدم بين الشيء ونفسه ان يكون عدمه
مسبوقا وسابقا بشيء واحد بعينه بالسبق الزماني فانه اذ جاز
ان عادة يكون سابقا على عدمه وهو بعينه مسبوق بذلك العدم
وهو محال لاستلزامه تقدم الشيء على نفسه بالزمان وهو محال
بالبديهة وهو جزء الدور فانه محال لاستلزامه تقدم الشيء على نفسه
بالذات ومن هنا تبين ما في قوله من ان التخلل بحسب الحقيقة
انما هو لزمان العدم بين زماني وجوده بعينه فان تخلل زمان
العدم بين زماني وجود شيء واحد بعينه يستلزم تخلل العدم
بين شيء واحد بعينه بان يكون الشيء سابقا على ذلك العدم و

بعينه مسبوق به فان قيل لا نم لزومه بل يلزم تخلل العدم بين وجودي
شيء واحد بعينه فالجواب ان اختلاف الوجود يستلزم اختلاف الشيء
بديهة فانا نعلم قطعا ان الشيء الواحد بعينه لا يكون له وجودان
فاضيان فان الوجود الخاص لكل شيء هو عينه في الخارج وان
كان غيره بحسب الاعتبار اذ نسبة الوجود الى الماهية ليست كنسبة
العوارض التي يجوز تبدلها واختلافها مع انحفاظ وحدة
الذات اذ لا وحدة لها الا باعتبار الوجود ثم على تقدير جواز
ذلك لا فرق بين الماهية والوجود في جواز الاعادة اذ يرد
عليه ان استحالة تقدم الشيء الواحد على نفسه بزمان ممنوع اذ يكفي
مغايرة النفس بالاعتبار من حيث ويحسب العوارض الغير المشخصة
وليس هذا بجذاء الدور ولا يلزم منه تقدم الشيء على نفسه بالذات
وانما يلزم ذلك لو فرض تقدم الشيء الواحد على نفسه بزمان
من غير اعتبار تغاير ولو كان باعتبار ما الا ترى ان الشخص الموجود في
زمانين سابق على نفسه بزمان ولا يلزم منه محال لانه من حيث
هو في الزمان السابق مغاير لنفسه من حيث هو في الزمان اللاحق
ومنع ههنا تبيين ما في قوله فان تخلل زمان العدم بين زماني
وجود شيء بعينه يستلزم تخلل العدم بين شيء واحد بعينه بان يكون
ذلك الشيء بعينه سابقا على ذلك العدم وهو بعينه مسبوقا به فانه
ان اراد بكون الشيء منه سابقا على العدم ومسبوقا به كونه كذلك

كذلك من تغاير بين السابق والمسبوق ولو بالعوارض الغير المشخصة
فلزومه مسلم اذ لا يلزم من تخلل زمان العدم بين زماني وجود شيء
بحسب التشخص ذلك لجواز ان يكون التشخص في الحالين واحدا ويكون
عوارضها الغير المشخصة مختلفة وان اراد كونه كذلك من غير تغاير في
عوارضه المشخصة فهو مسلم لكن لا نم استحالته ثم ما ذكره ان اختلاف
الوجود يستلزم اختلاف الذات ان اراد به ان اختلاف الوجود
مطلقا يستلزم اختلاف الذات بالاعتبار فهو مسلم لكنه غير مفيد
وان اراد ان اختلاف الوجود ولو بالاعتبار يستلزم اختلاف
الذات فهو ظاهر البطلان وان اراد ان اختلاف الوجود بالذات
يستلزم اختلاف الذات بالذات لا بالاعتبار فقط فصحيح
لكن غير مفيد اذ المراد ان ثنائية الوجود ثنائيته بالاعتبار
اي باعتبار عوارضه اولا وثانيا لا بالذات ثم ما ذكره في بيانه
غير تام اذ يلزم من عينية الوجود الخارجي للاشياء في الخارج ان
لا يختلف وجود شيء واحد بالذات اذ لا معنى لكون الوجود عين
الاشياء الخارجية في الخارج الا انه لا امتياز بين الوجود والموجود
بحسب الخارج كالامتياز الذي بين السواد ومعروضه في الخارج ولا
شك ان هذا القدر لا يقتضي عدم اختلاف الوجود لجواز ان
يكون نسبة الوجودين المختلفين الى الماهية موجودة في الخارج كذلك
ثم ادعى عدم الفرق بين الماهية والوجود في جواز الاعادة مم

والسند ظ وما نقل عن الشيخ في التعليقات من قوله ولم لا يجوز ان
يكون الوجود بعينه معادا او يكون الوقت ايضا معادا او يكون شيء
ايضا معادا ويكون ليس هناك وجودان ولا وقتان ولا عددان
اثنان بل واحد بعينه معاد ثم كيف يكون الوجود والاثنينية
وكيف يكون الاثنينية ويجوز ان يكون المعاد بعينه هو الاول
ليس معناه هذا بل مراد الشيخ به هو انه لا وجه ولا يستقيم القول
باعادة الشخص بعينه مع القول بعدم اعادة الوقت والوجود
والحدوث بناء على ما تقرر عنده من ان الوقت بالمعنى الذي ذكرناه
من مشخصات الشخص وقوله وكيف يكون الاثنينية ويجوز ان
يكون المعاد بعينه هو الاول صريح في ان مراده هو ما ذكرناه
لان الاثنينية انما يأتي في اعادة الشخص بعينه وجميع مشخصاته لو
كانت الاولية من مخصصاته ومشخصاته وظ ان مراد الشيخ بالاعادة
بعينه ليس هو الاعادة مع جميع العوارض المشخصة ام لا اذ الشرع
ليس مبنيا على ما يظهر لمن تتبع كلامهم او فيه تتبع اقوال ما احتجوا عليه
في وضع ما اوردوه عليه فقد عرفت فساده وما اوردوه على ما ذكره
الاستاذ في توجيه المحقق بجوابه انه لما كانت الذات موجودة في
الزمان الاول ثم عدم وفقد في الزمان الثاني ثم وجد في الزمان
الثالث فيلزم تقدم نفس الذات على نفسها بالزمان ولا يكفي التغاير
الاعتباري لان معروض التقدم هو نفس الذات كما ان معروض

معروض التأخر هو نفسها ايضا ولا شك ان التقدم والتأخر متقابلان
لا يجوز ان يكون معروض احدهما هو معروض الآخر من غير تغاير اصلا
والتغاير الاعتباري لا يفيد لان التغاير الاعتباري انما يفيد في
اجتماع المتقابلين اذا كان الموضوع مقيدا باحد الاعتبارين محلا
لاحدهما
ومقيدا باعتبار الآخر محلا للآخر فالمعروض في الحقيقة هو ذات المحل
مقيدا بالاعتبار لا ذات المحل من حيث هي وقد عرفت ان معروض
التقدم هو الذات من حيث هي لا مع وصف كمعروض التأخر بعينه
والنقض بوجود الشخص الموجود في الزمانين اذا لم يتخلل بينهما
العدم مدفوع بانه لما لم يفقد الذات على هذا التقدير لم يلزم الذات
على نفسها بل اللازم ح تقدم الموجود في الزمان الاول باعتبار
وجوده في الزمان الاول على نفسه باعتبار الوجود في الزمان الثاني
وح يظهر ان تخلل العدم بين زماني وجود شيء واحد بعينه يستلزم
تخلل العدم بين شيء واحد بعينه فح يحتمل ان المراد ان اختلاف الوجود
بالذات يستلزم اختلاف الذات بالذات قوله غير مضر بالمقصود
اذ المراد باثنينية الوجود اثنينية بالاعتبار مردود بان السؤال
لما كانت من المجيب فله ان يحمله على ما ينطبق عليه الجواب ولو اورد
السؤال هكذا مسلم ان الوجود واحد بالذات لكن لما كان هذا
الشيء موجودا وانه مبرهن فاللازم تخلل العدم بين موجوديته
اولا وموجوديته ثانيا فالجواب مذكور في الحاشية الجديدة للتجريد

ان الموجودية وكون الشيء موجودا والوجود واحد فيما انا نفرض
اعادة الموجودية الاولى كما يفهم من التعليقات ثم المراد من عينية
الوجود للماهية في الخارج ليس مجرد عدم امتيازه عنها في الخارج حتى
يتناول جميع الاعتبارات بل المراد كما ينادي عليه كلامه ما لا يجوز
تبدله مع انحفاظ وحدة الذات بمعنى ما لا يكون تقدم الذات في تحققه
في الخارج دونه وح لا يرد عليه ما اورده ثم ما ذكره في توجيه كلام
التعليقات لما كان مبنيا على ما ذكره من المقدمات الفاسدة كان
فاسدا على ما مر قوله لا خلاف في وقوع الامتياز الخ قيل قول
ما يظهر من كلامهم هو ان منهم من نفى احديهما فان المعدوم
المطلق اي المعدوم في الخارج هل هو متميز في الذهن ام لا فالحكماء
والمحققون من المتكلمين المثبتين للوجود الذهني يقولون بالامتياز
فيه وسائر المتكلمين الذين لا وجود ذهني عندهم يقولون بعدم
الامتياز وثانيهما ان المعدوم المطلق اي ما ليس وجود في الخارج
ولا في الذهن هل هو ذو امتياز في الجملة ام لا فذهب الحكماء وجمهور
الى عدم الامتياز لان كل ما به الامتياز فلا بد ان يكون له
هوية في الجملة ولو في الذهن فلا يكون معدوما مطلقا وسائر المتكلمين
لما رأوا امتياز المعدومات الخارجية وليس عندهم لها وجود
في الذهن فزعموا ان المعدوم المطلق ممتاز وكان الى الاول الخلاف
اشار صاحب المواقف حيث قال الخلاف في تمايز المعدومات

المعدومات فرع الخلاف في الوجود الذهني اذ لا تمايز في المعدومات
الا في العقل فان كان ذلك تمايزا لكونها موجودة في الذهن فخصص
التمايز في الموجود اما في الذهن او في الخارج ولم يكن المعدومات
الصرفة متمايزة وان لم يكن ذلك التمايز لكونها موجودة فيه ففي
المعدومات الصرفة تمايز في الجملة فما اورده عليه صاحب المواقف
وتبعه شارح التجريد من انه مردود بان الامر بالعكس لان العقلاء
المثبتين للوجود الذهني يقولون بتمايز المعدومات وجمهور
المتكلمين النافين له هم القائلون بعدم تمايزها مدفوع بان الحكماء
لا يقولون بامتياز المعدومات الصرفة بل بامتياز المعدومات
الخارجية وما يدل على ذلك في كلامهم اكثر من ان يحصى والمتكلمون
لا يقولون بعدم الامتياز مطلقا بل بعدم التمايز في الذهن
كيف والمعتزلة يصرحون بامتياز المعدومات في الخارج لا يقال
هم يقولون بامتياز المعدوم الخارجي في الخارج لا بامتياز المعدوم
المطلق فيه لانا نقول كل معدوم في الخارج معدوم في الذهن
فيكون المعدوم الصرف اي ما ليس له وجود في الذهن ولا في
الخارج ممتازا عندهم في الخارج اقول صاحب المواقف بعدما
ذكر الخلاف الاول قال والحق فيه انه فرع الخلاف في الوجود
الذهني وكلامه صريح في ان الحق في الخلاف الاول هذا وليس
ايضا المراد ان ههنا خلافا آخر ايضا وايضا كلامه فيه صريح

الا مراده من المعدوم المعدوم الخارجي كما لا يخفى من نظر فيه
قال وانما يثبت اي المعدوم المطلق والمعدوم الامتياز في الخارج
قيل اقول ما نشاهد من ذلك بل مرادهم هو الامتياز وما يدل
على ذلك هو ان جوابهم عن استدلال الخصم بان العدم الصرف
لا تحقق له ولا تميز اليه اصلا وكل ما هو متميز فهو متحقق ومشار اليه
هو ان العدم متحقق في هذا ومشار اليه عقلا اقول هذا الكلام
منه لترويج النظر الذي سيذكره ولا يظهر له وجه ورود ثم اجاب
عنه المحشي فده بما نقله من شرح الملخص قوله هذا انما يوجب
الامتياز بين الاعدام آه قيل اقول اذا لم يكن بين عدم العلة
وعدم المعلول تعدد وامتياز فكل وصف يكون حاصلا لاحدهما
بالقياس الى الآخر يجب ان يكون حاصلا للآخر ايضا بالقياس
الى الاول اذ ليس هذا الا هو وليس هو الا هذا فاذا كان
عدم العلة علة بالقياس الى عدم المعلول يجب ان يكون عدم
المعلول علة ايضا لعدم العلة على فرض عدم الامتياز اذ على هذا
التقدير عدم العلة هو عين عدم المعلول ففرض عليه الاول
فرض عليه الثاني وكذا فرض معلولية الثاني هو بعينه فرض
معلولية الاول اذ ليس عدم المعلول علة لعدم العلة فثبت الامتياز
ونقول من الرأس اذا لم يكن بين عدم العلة وعدم المعلول
فرق وتعدد يلزم من كون عدم العلة علة لعدم المعلول ان يكون

واذن

يكون المعلول علة لنفسه علة لعدم علته وان يكون عدم العلة علة لنفسه
وبالارتفاع اي واحد منهما يثبت الامتياز والتعدد وايضا فرض الشي
الى نفسه اشرنا عليه قيل المراد ان عدم العلة مثلا يوجب عدم المعلول
وعدم المعلول لا يوجب عدم العلة ضرورة استحالة ايجاب الشي نفسه
فالتفاوت مع احدهما بما هو منتفع عن الآخر ملك فيكون قوله ولا يكون
مستدركا اذ لا يجري فيه ذلك اقول يعني لا دخل لقوله ولا ينعكس
في بيان ان عدم العلة عدم المعلول وعدم المعلول ليس علة لنفسه لان
قوله عدم العلة يوجب عدم المعلول وعدم غيرها لا يوجب ذلك مستقل
في افادة هذا ولا يجري فيه مثل ذلك بان يبين عدم المعلول لا
يوجب عدم العلة بخلاف عدم العلة فيلزم الامتياز لان عدم
العلة ايضا لا يوجب عدم العلة ضرورة استحالة ايجاب الشي نفسه
فيكون ذكره مستدركا في المقام لغوا والقايل ان يقول معنى قوله
ولا ينعكس هو ان عدم المعلول من حيث انه عدم المعلول لا يوجب عدم
العلة اصلا سواء كان العلة علة لذلك المعلول او علة لمعلول آخر وايضا
وفيه العلة من حيث انها علة اولا من تلك الحيثية بخلاف عدم العلة
من حيث انه عدم العلة فانه علة لعدم المعلول التي هو معلوله لتلك
العلة من حيث انها معلولة لها لا لتحقق عدم المعلول ايضا علة لعدم العلة
التي يكون معلولة له من حيث انها معلولة لانا نقول لا شك ان
عدم المعلول من حيث انه عدم المعلول لا يوجب ذلك بل من حيث انه

عدم العلة فتأمل اقول لا يخفى على من له ادنى شعور ان هذا الذي ذكره
بقوله وقد يجاب اخا ما ذكره في توجيه قول المصنف ولا ينعكس فلا
يخفى شيئا عنه اذ العكس حينئذ لا يلائم الاصل فضلا لاعتبار الحيثية
فيه دون الاصل اذ لا حاجة اليه ثم اقول قد جعل قدس سره
قوله عدم العلة يوجب عدم المعلول منفصلة مع مقدمة مطوية كما ذكره
ح قوله وعدم المعلول لا يوجب عدم العلة دليل على تحقق الانفكاك
بين عدم العلة وعدم المعلول اقول لا حاجة الى اعتبار كون المقدمة
مطوية لان قوله وعدم غيرها لا يوجب ذلك يتضمن بقوله وعدم
المعلول لا يوجب عدم العلة ضرورة دخول المعلول في غير العلة
ولا يمكن حمل الاستعداد الذي ذكره قدس سره على ذلك لا بأ
قوله اذ لا يجري فيه ذلك عنه كما لا يخفى قوله قده فلابد من قيد الحكم
بالعلية اذا كان صادقا اذ قيد القول وتخصيص هذا الجواب بعدم
رفع العلة ورفع المعلول اذا اخذ مع قطع النظر عن تحقق وجودهما
سواء كان في الخارج او في الذهن وان كان وجودهما لازما
على ان جميع المفهومات يكون القوى العالية ويكون رفع العلة
علة لرفع المعلول ولا يكون لوجوده في الذهن مدخل في تلك العلية
وان كان الاتصاف بتلك العلية في الذهن فلا اتصافها بالعلية انما
ليس بسبب الوجود الذهني بل في الوجود الذهني ولا يكون عدم
المعلول بهذا الاعتبار علة لعدم العلة واذا اخذ من حيث انهما

انهما موجودان في الذهن ومعلومان يكون وجود كل منهما في الذهن
علة لوجود الآخر فيه اي يكون العلم بكل منهما علة ومنشأ للعلم بالآخر
ويكون الاتصاف بالعلية بهذا الاعتبار بسبب الوجود الذهني ح
اي وجود كل منهما علة لوجود الآخر في هذا الاعتبار بخلاف الاعتبار
الاول فان ذات عدم العلة علة لذات عدم المعلول وبين الاعتبارين
فرقان اي بون بعيد الا ان بينهما فرقا من وجهين على ما قال
بعض الناظرين في هذا الكتاب ثم قال في توجيه الوجهين ما لا و
الحجة ما قال ثم اعلم انه يمكن ان يجاب بوجه آخر وهو ان يقال
العدمان اذا حصلا في الذهن فلهما اعتباران احدهما من حيث
انهما موجودان في نفس الامر مع قطع النظر عن خصوصية الوجود
الذهني وبهذا الاعتبار يتصف احدهما بالعلية فان عدم العلة
باعتبار تحققه علة لعدم المعلول مع قطع النظر عن خصوصية الوجود
الذهني حتى لو كان تحققه في الخارج ممكنا لكان عليته بحالها بخلاف
عدم المعلول فان عليته لعدم العلة باعتبار وجوده في الذهن حتى لو
فرض وجوده في الخارج لم يبق تلك العلية وثانيهما من حيث انهما
موجودان في الذهن ومعلومان وبهذا الاعتبار يتصف كل منهما
بالعلية اذ العلم بكل منهما علة للعلم بالآخر ويمكن توجيه كلام القدوة
بهذا الوجه لكن يحتاج الى تكلف لا يخفى مع ان ما ذكره ادق واحسن
اقول ما ذكره من التخصيص مردود وبان قوله ولا يكون لوجوده في

الذهن مدخل في تلك العلية وان كان الاتصاف بتلك العلية في الذهن
فهو معقول ثان على رأى سيد المحققين وغيره من علماء الاعلام بناء على ما
ثبت عندهم من ان ثبوت شيء لشيء في اي ظرف كان فرع لثبوت المثبت له
عن ثبوته في نفسه فالوجود الذهني له مدخل في الاتصاف الذهني وعندي
ان المعنى البسيط متقدمة على المركبة هذا وان اريد بكون الوجود
الذهني له مدخل ان لا يكون شرطا للعروض كما هو الظ وان اريد
كونه موصوفا حقيقة بالعلية كما يدل عليه قوله اي موجود كل منهما
يكون علة للوجود الآخر فهذا الاعتبار فنقول نسبة العلية الى الوجود
الذهني مذكور في كلام الاصحاب وهو ليس بشيء اذ لا شك ان العلة
في الوجود الخارجي هو الذات باعتبار الوجود دون الوجود كذا
هو اعتبار صحيح كذلك العلة في الوجود الذهني ايض هو الذات
وترتب هما بين الذهنيين لا يدل الا على ان العلة والمعلول
هما الوجود الذهني كترتب الخارجين الوجودين الخارجين في
العلة والمعلول الخارجيين وان يفرض من المعلوم بالضرورة ان
الاوسط والاكبر هما الوجوديين في الذهن من موجودين فيه
اقول في الجواب انه حاصل الايراد ان معروض العلية والمعلولية
في صورة علية عدم العلة لعدم المعلول هو نفس ذات العلة و[المعلول]
باعتبار وجودهما في الخارج اي باعتبار كون الخارج ظرفا لنفس
عدمهما وهذه العلية مختصة لعدم العلة بالنسبة الى عدم المعلول

المعلول ولا ينعكس فيما ذكرنا عليه عدم المعلول بالنسبة لعدم العلة فهو دليل العلة
والمعلولية هو نفس ذاتيهما باعتبار وجودهما في الذهن لا نفس وجودهما
وهذه العلية مشترك بين عدم العلة وعدم المعلول وما ذكره من الوجه
الاخر الجواب فهو مراده قدس سره وان تكلف في حمل كلامه قدس سره
لان منشا كلامه ان العلية في الاول وفي الوجود الذهني لا يكون
الا في الذهن ولا يتصور في الخارج بناء على ان علية الاتصاف
الخارجي لما تكفي وجود الموصوف في الخارج ولا يتصور للمعدوم
وجود خارجي فلا يتصور الاتصاف الخارجي فالاتصاف بالعلية ههنا
في الوجود الذهني لا من حيث انه وجود ذهني حتى لو كان للعدم وجود
خارجي لكان الاتصاف بالعلية فيه ايض بخلاف الاعتبار الثاني
فان الاتصاف بالعلية باعتبار خصوص الوجود الذهني من حيث انه
وجود ذهني حتى لو وجد في الخارج لم يتصف بالعلية فيه بهذا الاعتبار
لان العلية ههنا باعتبار العلم والوجود الذهني وقد ذكر هذا الوجه
شارح الجديد للتجريد وقد فصله الاستاذ هناك واورد عليه ايرادا
ونحن اجبنا عنه هناك فان اردت الاطلاع فارجع الى تعليقاتنا
عليها قوله قال بعضهم في نفسه مضاف الى الوجود لانه رفع المضاف
قوله وهذا مراد القوم اقول هذا الكلام يحتمل امرين احدهما ان معنى
العدم هو السلب المضاف الى الوجود بناء على ان الاضافة الى الوجود
معتبر في مفهوم لفظ العدم كما ان الاضافة الى البصر معتبر في مفهوم

نقط العمى فلا يمكن تصور مفهوم العدم بلا ملاحظة اضافته الى الوجود
ولكنه لا يمكن الاخبار عنه اذ لا يمكن تصور الشيء منفكا عما اعتبر في مفهومه
الا ترى انه لا يمكن تصور مفهوم العمى بدون ملاحظة اضافته الى
البصر ولا يذهب عليك ان هذا الكلام وان كان حقا لكن لا يصلح
مرادا للقوم لعدم جدوى هذا الكلام مع انه لا اختصاص له بالعدم
بل يجري في جميع المفهومات المعتبرة فيها الاضافات وثانيهما ان
العدم اي السلب يمكن ان يتصور لا مضافا الى الوجود وكما
ذكره بعضهم قال لا نسلم ان مفهوم السلب يمكن ان يتصور لا مضافا
الى خصوص الوجود حتى لو اضيف الى غيره من المفهومات كان
مضافا بالحقيقة الى وجوده وهذا لا يصلح ان يكون مرادا لهم
لتقديره ان لا اختصاص لعدم الاخبار بالايجاب بل يجري في
السلب ايضا قال الشارح مراد الشيخ من انه لا يصير مخبرا عنه في الموجبات
الخ اقول هذا الجواب مبني على ان مراد الشيخ من الاخبار عن المعدوم
المطلق انه يصير موضوعا للقضية الصادقة وانما من الاخبار
عن شيء الحكم عليه سواء كان صادقا ام لا وقوله لا يعلم قرينة على
ذلك ومع لا فرق بين الموجبة والسالبة فرقا لان الوجود الذهني
لازم حين الحكم اذ لا بد حين الحكم من تصور المحكوم عليه فهو الموجود
الذهني قيل فيه نظر لما نقلناه عن الشيخ من ان الاخبار عن المعدوم
بالسلب يصح ونقل عبارته مقبول قال المعدوم المطلق لا

يخبر عنه بالايجاب واذا اخبر عنه بالسلب ايضا فقد حصل له وجود بوجه
ما في الذهن لان قولنا هو يتضمن اشارة والاشارة الى المعدوم
الذي لا صورة له بوجه ما في الذهن محال انتهى الا ان يقال مراد
الشيخ من العدم ههنا ليس هو المعدوم ثم يجب ان يخص الدعوى
بالموجبة الصادقة الخارجية حتى يتم لان كل ما يحكم عليه بسلب
يكون موجودا في الذهن فيصح ان يجعل موضوعا للقضية الموجبة
الحقيقية او الذهنية ويحكم عليه بحكم واقله انه موجود في الذهن
ومعلوم ان ذلك لا يقتضي صدقها الا وجود الموضوع في الذهن
وايضا يصح ان يجعل موضوعا للقضية الخارجية الكاذبة اذ
اصل الحكم الايجابي لا يقتضي الا ما يقتضي السالبة والفرق
بينهما الا في صدق الحكم لا غير اصلا ولا شك ان عدم المطلق
ايضا لا يصير محكوما عليه ومخبرا عنه في القضية الموجبة الخارجية
الصادقة لانه معدوم في الخارج اقول ما نقله يدل على ان
الاخبار عن المعدوم بالسلب محال ايضا بمعنى انه لا يمكن
ان يحكم عليه حكما سلبيا اي يصدر عنه الحكم السلبي كما لا يمكن ان
يحكم عليه حكما ايجابيا وهذا لا ينافي تخصيص الاخبار بمعنى آخر
اي بمعنى صحة وقوعه موضوعا للقضية الصادقة في الواقع مع
قطع النظر عن حكمنا واخبارنا بكونه ايجابيا ثم اقول تخصيص
الدعوى بالخارجية غلط مبني على عدم الفرق بين ما يكون الموضوع

وجوده

مقتضى صدق القضية وتحققها وبين ما يكون مقتضى الحكم فيه على الحكم
المستند حتى تصور الموضوع الذي هو الوجود الذهني فمع تسليم
ما اورده من ان العدم المقابل ايضا لا يصير محكوما عليه به
ومخبرا عنه قال والعلم بالمركب ما يكون بعد العلم باجزائه قيل
اقول المراد بالعدم المطلق في هذا المقام اما ان يكون هو الرفع
او رفع الوجود وعلى كل من التقديرين المراد منه اما مفهوم
العدم او ما صدق عليه العدم وعلى جميع تلك التقادير المراد منه
اي من العلم اما العلم بالوجه او بالكنه وعلى التقدير الثاني
اما ان يكون المراد من العلم اما العلم التفصيلي او الاجمالي او
الاعم وهذه الاحتمالات تجري في العدم المقابل ايضا سواء كان
المراد من العدم المقابل المفهومات كعدم زيد وعدم عمرو
او العدم المقابل الى الخارجي والذهني وبحسب ضرب تلك
الاحتمالات احتمالات كثيرة والاهم هذا الوجه الا اذا كان المراد
من العدمين مفهوميهما ومن العلم العلم بالكنه مفصلا ومن العلم
بالعدم المطلق العلم به مطلقا اعم من ان يكون مجملا او مفصلا
قال فاشتراطه ممنوع في الحواشي الصغرى قبل القول ويرد عليه
ايراد ظاهر وهو ان حصول العدم المطلق في الذهن لا ينافي
كونه عدما مطلقا نعم ينافي كونه معدوما مطلقا وهو بين ويمكن
ان يقرر مراد الشارح هو ان العدم المطلق ما دام مطلقا لا يعلم

بعلم اصلا ولو كان معنا فالان ذات العدم المطلق لا يقتضي المعلومية
والمعلومية على التقدير الاضافة اي بشرط كونه معنا فلا يستلزم معلوميته
حال كونه مطلقا وحاصله ح هو ما نقله السيد قدس سره في حاشيته للشرح
من بعضهم الا ان فيما نقله منع جواب على ان المراد من العدم المطلق
ما اعتبر عدم الاضافة فيه اصلا بخلاف كلام الش فان جوابه تام ح
وان كان المراد من العدم المطلق هو رفع الوجود المطلق على ما هو
المشهور بينهم اذ حاصل جوابه هو ان لا منافات بين القول بعدم
المطلق العلم بالعدم المطلق ما دام مطلقا وبين القول بالعلم
بالعدم المضاف لان العلم بالمقابل لا نم انه يستلزم العلم بالمطلق
ما دام مطلقا قال السيد قده وما اجاب به عن الثاني فساقط ح
كما لا يخفى يعني اذا كان المراد من العدم المفهوم سقط جواب الش
اذ مداره على ان المراد من العدم ما صدق عليه العدم فتامل
ثم قال السيد قدس سره وكذا ما ذكره الش وفيه تصرف لكن لا يظهر
فرق بين المعنيين في ذلك وكان هذا التصرف هو ان يقرا
هذا اللفظ العدم وحده معنى العدم بشرط ان لا يكون متصفا
بصفة من الصفات ولا بكونه عدما مطلقا ولا شك ان ذلك ينافي
كونه معدوما مطلقا فيصير حاصل كلامه ان العدم المطلق ما دام
مطلقا لا يخبر عنه والظ انه لا فرق بين العدم المطلق والمقابل
في ذلك ثم قال السيد س ره فانه لا جاز الاخبار عما صدق عليه

المضاف وهو بعينه ما صدق عليه العدم المطلق جاز الاخبار عنه انه
اقول فيه بحث لان ما صدق العدم المضاف هو بعينه ما صدق العدم
المطلق اذا كان المراد من العدم المطلق هو الرفع المطلق لان كل
عدم مضاف فهو كذلك نفس رفع سواء كان عدما في الخارج او في الذهن
او في كليهما واما اذا كان المراد من العدم المطلق هو رفع الوجود
المطلق فلا لان رفع العام برفع جميع افراده لا برفع فرد منه مرة
واما ما نعم هو رفع مطلق الوجود وبين رفع الوجود المطلق
ومطلق الوجود بون بعيد كما ان بين الوجود المطلق ومطلق
الوجود بون فاحش ثم قال السيد قدس سره فالاحتمالات التي لا بعد
حمل الكلام عليها اربعة اقول الاشبه ان مراد الشيخ ليس شيء
من تلك الاحتمالات بل معنى كلامه هو ان المعدوم المطلق لا يمكن
ان يعلم ويخبر عنه الا بنوع من المقايسة والاضافة الى الملكات
اي الموجودات وتفصيل هذا ما قال في فصل خامس من المقالة
الاولى من الفن الخامس من الحكمة الاولى في المنطق حيث قال
وهنا موضع شك في ان المعدوم المطلق الذات المحال الوجود
كيف يتصور اذا سئل عنه كما هو حتى يطلب بعد ذلك هل هو ثابت
اذا لم يحصل له في النفس معنى كيف يحكم عليه بانه حاصل او غير حاصل
والمحال لا صورة له في الوجود فكيف توجد عنه صورة في الاذهان
يكون فيه ذلك التصور معناه فنقول في جوابه ان هذا المحال

قوله فلا لان ما صدق عليه العدم المضاف
ليس بعينه ما صدق عليه العدم المطلق
بهذا المعنى لان رفع الوجود الخارجي
ليس بعينه رفع الوجود المطلق ١٢

المحال اما ان يكون مفردا لا تركيب ولا تفصيل فيه فلا يمكن ان يتصور
البتة الا بنوع من المقايسة بالموجود او بالنسبة اليه كقولك الخلاء
ضد الملاء فان الخلاء يتصور بانه للاجسام كالقابل وضد الخلاء يتصور
بانه الملاء كما يتصور الحار والبارد فيكون انه متصور والصورة امر ممكن
يثبت به ويتصور بالنسبة اليه واما في ذاته فلا يكون متصورا
ولا معقولا ولا فرد له واما الذي فيه تركيب وتفصيل مثل عنز ايل
وعنقاء وانك بطرفي ما يتصور ولا تفاصيله التي غير محال
لم يتصور لتلك التفاصيل اقترانا ما على قياس اقتران الموجود
في تفاصيل الاشياء الموجودة المركبة الذوات فيكون هناك شيئا
ثلثة اثنان منها جزوان كل بانفراده وجوده والثالث تاليف
بينهما هو من جهة ما هو تاليف يتصور بسبب ان التاليف بينهما
من جهة ما يوجد فيقع هذا النحو معنى دلالة اسم المعدوم فيكون
المعدوم انما يتصور متعلقا بالموجودات هذا كلامه ولا يخفى عليك
بعد التامل كمال دقته ولطافته وفي دفع الاشكال الواردة
على الاخبار عن المعدوم والمطلق بانه ممتنع وبانه لا يعلم ولا يخبر
عنه المستلزم تصوره وانطباقه على قوله العدم المطلق لا يعلم
ولا يخبر عنه بل الصعب الى الملكات فتامل عسى ان ينفعك في
دفع كثير من الشبه والاوهام والله الموفق للمرام اقوله
كلام العضد في الجواب عن التامل بل فيه الجواب يبني على عدم ان

المراد بالعدم المطلق ما صدق عليه المعدوم المطلق على ما صرح به حيث قال
النزاع فيما صدق عليه المعدوم المطلق واشار قدس سره اليه في الحاشية
حيث قال فمعنى كلام الشيخ ان ما يصدق عليه المعدوم المطلق الخ
واما التوجيه الذي ذكره لسقوط جواب الشيخ فساقط على ما نشير اليه
والى التوجيه الحق فيه وكذا ما ذكره للتوجيه المعروف لا يعرف وجهه
ويطلع على ما هو الحق فيه واما الذي ذكره فمردود بان الكلام
على تقدير ان يكون المراد بالعدم المطلق ما صدق عليه مفهوم سلب
من غير اضافته الى شيء آخر اصلا لا سلب الوجود المطلق ثم ما
ذكره من الوجه الاشبه لكلام الشيخ فيه ان ما ذكره الشيخ
فيما نقله المصنف والحكم على العدم المطلق بامتناع العلم به والاخبار
عنه موجود انه ذلك في العدم المطلق فالمراد بالعدم المطلق ما يقابل
العدم المضاف سواء كان محالا او ممكنا وفيما نقله يكون الحكم على
المحالات بانها كيف يتصور ودون هذه خرق فاى هذا ما وصل الي
من الحواشي التي علقها بعض الناظرين وانا اقول قال الشارح
وجواب الشيخ الاول ان العدم المطلق الخ اقول الظاهر ان الشيخ
بنى الكلام على انه حمل العدم المطلق على المعدوم المطلق على ما هو
المتعارف المشهور وحمل القضية محصورة يكون الحكم فيها
على ما صدق عليه المعدوم المطلق على ما اشار اليه قدس سره في
كتب على قول الشارح لان النزاع فيما يصدق عليه المعدوم المطلق

المطلق فمعنى كلام الشيخ ان ما صدق عليه المعدوم المطلق ما دام كذلك
لا يكون معلوما له لا يخبر عنه وانت خبير انه حمل القضية وصفية على
الجواب الثاني ويدل عليه عبارة المنقولة فصار حاصل الجواب
الاول ان المعدوم المطلق ما دام معدوما مطلقا لا يخبر عنه
فمعنى الاخبار عنه بالعدم والاخبار باعتبار معلوميته بهذا الوصف
وموجوديته في هذا الذهن وصدق الحكم على تقدير كونه معدوما مطلقا
ولو قال في الجواب منها ان العدم المطلق لا يعلم ولا يخبر عنه حقيقة
وصفية لكان احصر ولعله انما افرد الثاني بالذكر وفصله عن
الاول لنكتة سنذكرها واراد بحمل هذا اللفظ وجوده في
المعدوم المطلق من غير اتصافه بكونه معدوما مطلقا بل من غير
اعتبار معلوميته بهذا الاتصاف على ما يدل عليه قوله المعلومية باعتبار
اتصافه به واراد بحمل دونه مع اتصافه بهذا مع معلوميته بهذا
الاتصاف ومع ينطبق على ما قررنا قال الشارح لان العدم المطلق الخ
ما دام معدوما مطلقا لا يكون مضافا الى ملكته اقول بعد حمل المطلق
على ما يصدق عليه المعدوم المطلق كما اشرنا اليه في الحاشية
على ما نقلناه ويدل عليه قوله فرض تلك الحالة بل حال وجوده
في الذهن لا يلائم هذا الكلام فلعل ذلك غلط منشؤه بين العدم
المطلق بمعنى المعدوم المطلق اي ما لا يكون موجودا اصلا
وبين العدم المطلق بمعنى السلب بغير المضاف الى شيء اصلا

حاصل كلام المحشي الشارح في هذه الحاشية اعتراض على كلام المص بانه يستلزم الدور لانه اثبت معلومية اللاكون بقوله له صورة في الذهن فلو كان اثباته متوقفا على اثبات له صورة في الذهن واستدل على قوله بقوله اذ نحن نتصوره آه فتوقف اثباته بمعلومية اللاكون
فيلزم الدور اثبات معلومية اللاكون بنفسه كما لا يخفى على الناظر الكامل وحاصل جوابه منع لزوم الدور لتغاير جهتي التوقف بان
الموقوف عليه هو نفس له صورة في الذهن والموقوف هو العلم بان له صورة في الذهن فلا محذور ومثل هذا الايراد والجواب كثير
في مثل هذا المقام ولهذا امر اجابه في توضيحه واكتفى بحال الناظر هذا غاية التوجيه فخذ ما اعطاك وكن من الشاكرين والله اعلم بحاله

على ما اشار اليه قده سره حيث قال بعضهم آه فالمراد بالمطلق ما يكون
مضافا الى الوجود المطلق والمراد بالمقيد الى الملكة ما يكون مضافا
الى خصوص احد الوجودين وكلامه قده سره لا يخلو عن ايماء اليه قال
قوله المطلق الذي هو اللاكون المطلق اقول هذا الكلام من
المحشي صريح في انه حمل العدم المطلق على سلب الوجود المطلق وهاهنا
اورده من النظر حيث قال العدم المقيد لا يمكن ان يعلم الا
بعد العلم بالعدم المطلق يقتضي ان يحمل العدم المطلق على مفهوم
السلب بغير المضاف لان العدم المطلق بهذا المعنى مضاف الى
الوجود المطلق كما ان العدم الخارجي مثلا مضاف الى الوجود الخارجي
ولو قيل انه اراد بالعدم المطلق ان لا يضاف الى خصوص الوجود
وبالمضاف المضاف الى خصوص الوجود الخارجي او الذهني فيبعد
بعده عن اللفظ نقول حينئذ لا يمكن دعوى كون تصور اللاكون
الخارجي مثلا على تصور اللاكون المطلق وهو ظاهر فمن هذا الى
غلط بين المشتبهين قال اذ نحن نتصوره كل واحد منها او
بجزء اي من مجموع كلام المص والشارح ودر بيانه ان مقصود
المص من اثبات كون اللاكون له صورة في العقل ان يكون
معلوما متصورا ورد لما ذكره الشيخ من انه لا يعلم فالمص اثبت
معلوميته بان له صورة في العقل والشارح عكس كما لا يخفى على
الناظر فتامل في توجيهه قده سره قوله فان المضاف الى الملكات

العدم

الملكات هو العدم لا العدم وعلوم ان مفهوم المعدوم لا يكون
مضافا الى الملكة حقيقة وقوله المطلق علة له مضافا اليها فانما هو باعتبار
اشتماله على مفهوم العدم الذي هو مضاف الى الوجود واذا كان
حال المفهوم كذلك فحال ما صدق عليه هذا المفهوم كما صار اليه
على ما صرح به قده سره بعده قوله ثم ان الكلام في مفهوم العدم
المطلق والمضاف اقول في العدم المطلق احتمالات احدها هذا
المفهوم المركب التقييدي وظاهر انه ليس مرادا في المقام اذ لا شبهة
في ان هذا المفهوم المركب التقييدي لا يعلم ولا يخبر عنه وثانيها
معروض هذا المفهوم وهو سلب الوجود المطلق ومقابله سلب
الوجود الخاص وظاهر العبارة لا يساعده لانه مضاف ايضا الى
الملكة وايضا لا شك في امكان تصور سلب الوجود المطلق والحكم
عنه وكونه سلب الوجود المطلق لا ينافي كونه موجودا مطلقا
اذ المحال ان يكون امرا موجودا او معدوما لا كونه معدوما وموجودا
وثالثها مفهوم السلب بشرط الاضافة وهو ايضا لا يكون مرادا
كما مر آنفا ورابعها السلب بشرط عدم الاضافة والظاهر ان هذا
هو المراد في هذا المقام على ما اشار اليه قده سره في الحاشية
المصدرة بقوله قال بعضهم آه ثم ان ثبت ان مفهوم السلب
بدون الاضافة الى امر لا يمكن تصوره فهذا وهو ان العدم
المطلق لا يعلم ولا يخبر عنه كان حقا والا فلا وآلي الاول له

قدس سره في حاشية التجريد ورد عليه شارح الجديد للتجريد وجزم بانه
اقول بما قررنا ظهر ان قوله قدس سره والبقو تصور مفهوم العدم
المضاف يستلزم تصوره ولو بوجه ما اي قوله او يتصور الى المطلق
محل نظر لان هذا الكلام انما يصح لو كان المراد بالمطلق المطلق
المأخوذ لا بشرط الاضافة وقد عرفت ان المطلق الذي اريد
المعتبر بشرط لا وكذا قوله ولا اقل بطرس مشاركة مفهوم المضاف
في ذلك لان هذه المشاركة اي محل نظر انما يظهر اذا كان المطلق معتبرا في
المضاف جزء المفهوم والمطلق الذي معتبر في المقيد هو الماخوذ
لا بشرط والجواب ان مراده قدس سره هو الثالث وكونه غير مراد
في المقام اذ لا مجال لتوهم كونه غير معلوم وغير مخبر عنه غير ضار
في المقصود اذ مقصوده ذكر الاحتمالات العقلية وان لم يكن
مرادة نعم يتوجه انه لما كان قدس سره في صدد استيفاء الاحتمالات
العقلية فينبغي ان يذكر المعنى الرابع اي المطلق بشرط لا شيء
لكنه لم يتعرض له ههنا لذكره فيما قبل نقلا عن البعض بذلك على
ما ذكرناه قوله كيف لا وما يصدق عليه مفهوم العدم المطلق
من افراده يصدق عليه مفهوم العدم المضاف ضرورة ان
كل فرد من افراد العدم المطلق فانه مضاف الى شيء وكذا
قوله وامتناع الاخبار وكذا قوله وامتناع الاخبار الخ
فانه لا جائز الاخبار عما يصدق عليه اي محل نظر المضاف وهو بعينه ما يصدق

يصدق عليه المطلق فجواز الاخبار عنه ايضا اقول لا يخفى ان ذلك كله مبني
على ان يكون المراد المطلق الماخوذ لا بشرط شيء دون الماخوذ بشرط
لا شيء فتدبر ثم سقوط جواب الشارح عن الاعتراض الثاني ووجه ان
مداره على الفرق بين المطلق والمضاف لان الاعتراض الذي في
شق المعلومية حاصله عدم الفرق بين المطلق والمضاف في ذلك بل
معلومية المضاف ملزومة لمعلومية المطلق فتجويز معلومية المضاف وعدم
تجويز معلومية المطلق متنافيان واذا ظهر اشتراك المطلق والمضاف
في عدم المعلومية سقط الجواب بالكلية وفي شق الاخبار مداره
على ابطال نفس هذا الكلام وهو ان العدم المطلق لا يخبر عنه
لانه مشتمل على التناقض ولا مدخل فيه لكون المضاف مخبرا عنه على ما
يتبادر من تقرير الشارح هناك هذا ما وعدنا في تكملة افراد الشارح
الجواب عن الايراد بامتناع المعلومية عن الجواب عن الايراد
بامتناع الاخبار عنه وليس وجهه ان جواب الشارح مبني على حمل العدم
على ما صدق عليه والكلام في ان المراد مفهوم العدم اذ قد علم
ان الجواب عن الاعتراض الاول ايضا مبني على هذا على ما صرح
به قدس سره في فواتح هذه الحاشية وقد صرح بان جواب الشارح
عن الاول يجري بادنى تصرف في مفهوم العدم والى حاصل الخ
من كلامه قدس سره الفرق بين الجواب عن الاول والثاني بان
الاول يجري في المفهوم بادنى تصرف وعلى هذا لا يظهر هذا الفرق

والاحتياج الى التعريف لما عرفت ان بناء كلام الشارح على حمل العدم
على المعدوم واراد ما صدق عليه المعدوم على ما مر غير مرة وكلام
ههنا انما هو في مفهوم العدم لا ما صدق عليه المعدوم في جزائه
ههنا ان يقع الاخبار عن العدم الذي كان مضافا في الواقع
بانه لا يخبر عنه حين كونه مطلقا وقوله لا يظهر الفرق بين المقدمتين
في ذلك بيانه ان معنى قول الشيخ العدم المطلق لا يخبر عنه بعد
الجواب انا نحكم على العدم الذي هو بالحقيقة مضاف بانه لا يخبر عنه
اذا كان مطلقا غير مضاف والعدم المضاف ايضا كذلك لانه اذا
صار مطلقا لا يخبر عنه ايضا وفيه نظر اذ يصدق ان المطلق
لا يخبر عنه ما دام مطلقا ولم يصدق ان المضاف لا يخبر عنه ما دام
مضافا فيظهر الفرق بما قررنا وقوله وحال الجواب عرفت
معناه ان الجواب يمكن بادنى تصرف لان الكلام ههنا
فيما يصدق عليه العدم وجواب الشارح كان مبنيا على ان المراد
ما صدق عليه المعدوم لكن لا يظهر الفرق بناء على اتحاد
ما صدق عليه المطلق والمضاف وانت تعلم حال هذا الكلام
وقوله والظاهر من العبارة هو الثاني والثالث اي مفهوم
العدم المطلق والمضاف وما صدق عليه المطلق والمضاف
معا لكن لو حمل الكلام على الاحتمال الاول اي ما صدق
عليه المعدوم المطلق والمضاف فاندفع الايراد بحسب المعنى

المعنى وعلى هذين الاحتمالين يقع الايراد على المعنى على ما قرره قدس سره هذا
ما تيسر لي في هذا المقام والله هو المستعان وعليه التكلان **قال الشارح**
وذكر افضل المحققين وهو المحقق الطوسي وحاصل كلامه ان كلامهم
صريح في ان نزاعهم ليس الا في اللفظ على ما يظهر من تفسيرهم لفظ الموجود
والمعدوم فالحكم بان كلامهم خلاف البديهة او لا بد من التنزل عن
ذلك وتجويز كونهم مفسرين لفظ الموجود والمعدوم بمعنى آخر
غير ما يفسره الجمهور مبني على الغفلة عن كلامهم هذا اقول لو كان
الموجود ذاتا له صفة الوجود والمعدوم ذاتا ليس صفة الوجود
فالصفة لا يكون الا حالا والحال لا يكون الا صفة اما الثاني
فظ واما الاول فلان الواسطة بين الموجود والمعدوم هناك
عندهم منحصرة في الحال ومع لا حاجة في تعريف الحال الى القيود
المشهورة للاحتراز على ما نقله الشارح بل بذكر الصفة يخرج جميع ما هو
غير الحال ويدخل جميع ما هو الحال الا ان يحمل الصفة المذكورة
في تعريف الحال على غير ما نقله المحقق عنهم بل على المعنى القائم بالغير
وفيه تكلف تام ثم اقول قد ادعى بعض المحققين ان صفات الله تعالى
عندهم معدومة وهذا بظاهره يناقض ما نقله المحقق عنهم فتامل
قوله قدس سره فلا فرق بين العبارتين اقول وجه الدفع عنهما ان القسم
ههنا ان الكاتب الا الكاتب والضاحك الا الضاحك الى غير ذلك
من المفهومات الصادقة على الانسان مثلا مغاير للانسان لكن

مبحث مهم

لما كانت تلك المفهومات متكثرة تعسر بل يتعذر تفصيلها عبر عنها بعبارة
جامعة هي ما عدا الماهية او العارض لها اقول يرد عليه انما يثبت
كونها ما عداها او عوارضها واجيب بان على ان المراد ما يطلق عليه
ما عدا الماهية او عوارض الماهية هذا اقول اعلم انه ان كان المراد نفي
العينية في الخارج مطلقا فغير صحيح لصحة الحمل في العوارض الخارجة
خارجا وان كان المراد نفي العينية بحسب المفهوم فلا يقول به
مفهوم الكاتب ليس عين مفهوم الانسان ولا جزءه يمكن ان
يدعى انه بديهي وما ذكره تنبيه عليه ويتوجه عليه ان كون الشيء
نفس احد النقيضين لا ينافي اتصافه بالآخر كما قالوا في مثل
مفهوم الجزئي فانه مع كونه نفس مفهوم الجزئي يصدق عليه انه
كلي ويتصف بالكلية ويجاب بان المراد الاتصاف في ضمن الفرد
على ما هو شأن القضية المتعارفة وان كان المدعى انه ليس
عين حقيقة افرادها ولا جزءها فقط انه غير بديهي بل هو محل النظر
ثم يظهر في البعض وهو ما عدا اللوازم المهية من اللوازم
اللاحقة بحسب وجود خاص والعوارض المفارقة لانفكاكها
عن الماهية بحسب احد الوجودين واما في لوازم الماهية فمشكل
كيف وتلك العوارض ان كانت مخصوصة بالماهية التي ثبت
بالفصل وان كانت عامة التي ثبتت بالجنس كما حققه قده
في موضعه **قوله** فهي مغايرة بمعنى انه ليس شيء منها عينها ولا

ولا داخلة فيها اه اقول الفرق بين الجزء والخارج مبني على نسبته الى ماله
الى ما عدا الماهية كما فعله قده سره وكلام الشارح صريح في نسبتها
الى الماهية وح لا فرق بين الجزء والخارج في كون الشيء ليس عينها
ولا جزءها الخارجة لكنه ليس جزءا عينا وجزءا الجزء **قال** وجزء موجود
في الخارج موجود فيه قيل عليه نعم لو كان جزءا خارجيا واجيب بان
الجزء الذهني لما كان متحدا مع الكل في الخارج لصحة الحمل خارجا كان
موجودا فيه على ان يكون المراد من الجزء الذهني الجنس والفصل
على ما هو المشهور مسامحة اقول ح لا حاجة الى اثبات اتحاده
بل يكفي صحة الحمل خارجا والجواب ان المقصود كونه موجودا في الخارج
بالذات والاتحاد الذاتي اتحاد بالعرض والاتحاد بالعرض مع الشيء
اتحاده بالعرض صرح بذلك الشيخ في الهيات الشفاء فلو اكتفى بصحة الحمل
مع الشيء لم يثبت كونه موجودا في الخارج بالذات **قال** بشرط
ان لا يكون معه شيء من التشخصات بهذه المعية والمقارنة
الذهنية **قال** لا شك في كون الانسانية انسانية هذا الاعتراض يرد
بناء على ان المراد من كون الانسانية مجعولة انها مجعولة في نفسها
على ما قرره الشارح في الحاشية ويدل عليه كلامه قده سره في هذا الموضع
حيث قال انه هو محل النزاع كما ذكره في الحاشية واما على ما حققه المص
من ان المراد كون الانسان انسانا بجعل الجاعل فلا يرد لانه لو
كان كون الانسان انسانا بجعل الجاعل لزم من انتفائه في وجود الجا

الشك فيه بناء على ما تقرر من ان العلم اليقيني بذي السبب لا يحصل
الا من العلم بالسبب على ان كون المراد من الشك في كون الاثر اثرا
انشاء عدم العلم اليقيني به يدل على ما ذكرنا من ايراد بحث
غير وارد على دليل المصنف بعد حمل المدعى على كون الاثر اثرا
ليس بجعل الجاعل قوله فعلى هذا فالحق انها ليست مجعولة
كما ذكره المصنف ثم اقول ههنا بحث وهو ان هذا الدليل لو تم
لدل على ان الوجود ايضا غير مجعول اذ لو كان الوجود اي كون
الماهية موجودة مجعولا على ما حققه قده لزم من الشك في وجود
الفاعل الشك في موجودية الاثر المستلزم للشك في كون
الاثر اثرا لان الماهية المركبة لا تنفك عن البسيط على ما
تقرر في موضعه فيلزم من الشك في وجود الفاعل الشك
في كون الاثر اثرا وتبين بهذا التقرير تمكين دفع نظر الشارح
عن كلام المصنف بان يقال لو كانت الاثرية مجعولة لزم من
الشك في وجود الفاعل الشك في صدورها عن الفاعل على
ما اعترف به الشارح ومعلوم ان الشك في صدور الاثرية
عن الفاعل مستلزم للشك في كون الاثر اثرا لانه لم يصدر
الاثرية من الفاعل فلا اثرية فلا يكون الاثر اثرا بحسب
لا بحسب الواقع فقط بل بحسب علمنا ايضا والحق في الجواب
ان يمنع بطلان التالي والسند ظاهر مما مر قوله ويبحث

ويبحث فيه مجال اي هذا يصلح ان يكون محلا للنزاع او ان المراد
ان للبحث مجالا فيه قوله واما الماهية فهي اثر باعتبار الوجود لا من
حيث هي فان الاثر هو الامر الخارجي وليس ذلك الا الماهية مع الوجود
الوجود على ما عرفت قوله وقال بعضهم معنى كلامهم والقائل هو
صاحب المواقف واعترض عليه قده بانه بعيد لان لوازم الماهية
كثيرة فلا وجه للتخصيص بالمجعولية وايضا كما ان الماهية الممكنة
محتاجة الى الفاعل في وجودها الخارجي كذلك محتاجة اليه في وجودها
الذهني فالمجعولية بمعنى الاحتياج الى الفاعل من لوازم الماهية
الممكنة وان فسر المجعولية بمعنى الاحتياج الى الفاعل في وجودها
الخارجي كان الكلام صحيحا والتقييد لكنه فاسد وعما نقلنا ظهر ان قوله
ههنا وعلى هذا فالحق انها ليست مجعولة مبني على ما نشانه للفاعل
قال الشارح وبالجملة كل ما يفرض مجعولة فله حقيقة اقول هذا الكلام
حق ويتحقق منه ان الحق ما ذهب اليه الرواقيون من ان
الاثر هو نفس الماهية وما ذكره غيرهم من ان الاثر هو الوجود
او الاتصاف فيرد عليه ما هرب عنه فان كون الاتصاف مجعولا
لا يكون الا باعتبار ان يجعل نفس ماهية الاتصاف اثر الفاعل
لا كون الاتصاف اتصافا ولا كون الاتصاف موجودا فاذا اعترف
هؤلاء القول بتعلق الجعل بنفس ماهية الاتصاف فالحق ان لا يهرب
عنه اولا ويجعل الجعل متعلق بنفس الماهية الممكنة حتى يكون الاثر

في ان غير الخارجي خارجيا قال وذهب بعضهم الى ان البسيط
غير مجعول اقول هذا الكلام بعد قوله والفاعل لا تاثير له في الماهية
بالمعنى المذكور معناه ان البسيط غير مجعول في ذاته لا انه غير مجعول
في وجوده او غير مجعول مطلقا وح يرد على الدليل المذكور انه يلزم
منه ان لا يكون البسيط مجعولا باعتبار وجوده بل ان لا يكون
مجعولا مطلقا كما لا يخفى وهذا مع انه بط عنده المستدل مستلزم لتعدد
الواجب ثم انه ضرور كذا تعدد الباطل بل قوله لان المحوج الى السبب
هو الامكان انما يلايم الجعل باعتبار الوجود لان الامكان
الذي هو مساوات الوجود والعدم بالنظر الى الماهية انما هو
علة للاحتياج الى فاعل يؤثر في الوجود ويرجحه على العدم
ثم لو تنزلنا عن سوق الكلام وجوزنا اجرائه لو حمل على المعنى الثاني
والثالث لزم تعدد الواجب على الثالث فقط واما على الثاني
فلان عدم الاحتياج في الوجود ملزوم لعدم الاحتياج فرادها
كما سيجي الاشارة في كلامه قده وايضا يلزم خلاف الفرض لان
الكلام في الماهيات الممكنة قال لجواز ان يكون صفة عدمية
اقول هذا الكلام انما يستقيم لو كان مراد المستدل من القيام
القيام في الخارج ولكن ان حمل القيام في كلامه على ما يتناول الا
وصحة الانتزاع ولا شك ان صفة العدمية كالوجودية تحتاج
الى موصوف تتصف بها قال لان الامكان عندهم صفة

صفة وجودية اقول المراد بالوجودي ههنا الموجود في الخارج على ما يظهر
وح لا يتم الجواب الذي ذكره قده سره في ضمن بقوله والاولى ان
يبني على مذهبهم لان الاتصاف بالصفة الموجودة في الخارج لا يمكن
ان يتقدم على الاتصاف بالوجود الخارجي وكذا الجواب الذي ذكره
السيد بقوله بل الصحيح اي على مذهبهم لان الامكان الذي هو موجود
عند الحكماء ليس المعنى الاول بقوله انه امر سلبي اي اذا قيس بسلب
الضرورة او اضافي اي اذا قيس الى الوجود والعدم
بالنظر الى الماهية فلا يحتاج الى محل سوى العقل اي ظرف تحققه
ووجوده وهو العقل وليس المعنى الثاني ايضا والا امتنع
تقدمه على وجود الماهية على ما مر واما الامكان الاستعدادي
فخارج عن البحث كما صرح به وفيه اشارة الى وجه ترك التعرض
في الجواب المرضي وتعريض لمن تعرض له واما السند الذي
ذكره قده سره في قوله ولا يلزم امتناعه قبل وجوده ولا وجوبه
اذ لو كان الاول لامتنع اه فاقول ظاهره يستند منع الملازمة
ببطلان اللازم وهو غير مستقيم ولكن توجيهه ان بطلان
اللازم ربما يدل على بطلان الملازمة بعد العلم بتحقق ما وجد
ملزوما وههنا كذلك اذ على هذا المذهب هو القول بوجود الامكان
في الخارج لا يتصور قيام الامكان بالماهية الا بعد الوجود
وبعد جنبه تعسف قال ليس ببديهي اقول هذا منافي لقطعه

مندفعة عن المراد كما لا يخفى قوله وان اراد انه ح لكان تحقق
عند تحقق البسائط واجبا نظرا الى جزءه فان قلت هذا الوجوب انما
هو بالنظر الى جزءه الذي هو جزء له لا بالنظر الى الخارج عنه فكيف
ولا يحتاج الى الخارج كيف والكل ليس الا المجموع البسائط التي كل
واحد منها غير مجعولة قلت قد تقرر في موضعه ان المحتاج الى
الغير لا بد من فاعل وبهذا انتفى التركيب عن الواجب وصرحوا
بان العلة التامة البسيط لا يكون الا فاعل قوله مرده ولكن
لانه اذا لم يكن آه اقول مثل هذا يرد على تقرير الشارح وهو ان
المفروض ان البسائط غير مجعولة في حد ذاتها ولعلها هي بالمجعولية
في وجودها فلم يلزم نفي المجعولية بالكلية وان نفي المجعولية البسيطة
بالكلية فبطلانه ممنوع كيف والمصنف ذهب وان قيل المراد منع كون
البسائط مجعولة ان وجودها مجعولة قلنا وعلى هذا ايضا يتوجه منعه
اذ لا نم انه لو لم يكن البسائط مجعولة بحسب الوجود لم يكن مجعولة مطلقا
لجواز ان يكون مجعوليته في ذاتها دون وجودها على ما ادعاه
المرد اقيون وبما قررنا ظهر ان تقرير الناظر اولى ولا يخفى انه
لو كان المراد في هذا المقام كون البسائط مجعولة في الجملة اندفع
المرد من كلام الناظر وعن تقرير الشارح ايضا لكنه خلاف الظاهر
اذ لم يذهب احد الى ان البسائط غير مجعولة اصلا حتى يحتاج الى
هذا التطويل كيف وح يلزم تعدد الواجب ثم اقول الجواب

الجواب الذي ذكره المحشي من الاستدلال المذكور لا يجري في
تقرير الناظر ولا ينطبق عليه كما لا يظهر بادنى تامل فان اراد انه الظاهر
تطبيق كلام المحشي على الدليل الذي قرره في ذكره تأييد الشارح
وايراد عليه وان اراد توجيهه وتقويته بقدر الامكان فهذا
معين له والظاهر هو الاول كما يظهر من ايراد الشارح عليه حيث قال
وهذا التقرير مع انه يقتضي ان يكون بدل قوله آه قال الشارح لجواز
ان يكون وجودها من ذاتها هذا باطل لما مر من ان الماهية لا يمكن
ان يكون علة لوجود نفسها واعلم ان هذه ما ذكره المحشي
متقاربان وبعيدتان عن كلام الشارح لانه ابطال للسند الاخص
فتامل قوله فلا فائدة في ظهور الجواب اعلم ان كلام المحشي منع
وذكر له سندين فان جعل الاحتجاج لاثبات ان البسائط مجعولة
في نفس الامر فانما يتوجه السندان وان جعل لاثبات ان البسائط
مجعولة في نفس الامر في الجملة يتوجه السند الثاني دون الاول
لانه اذا لم يكن البسيط مجعولا في نفس الامر لا في ذاتها ولا في وجودها
لم يكن المركب مجعولا في نفس الامر وجودا اذ ليس وجود المركب الا
وجودات البسائط واذا جعل الزاما للمحقق فيتوجه السندان بل
يتوجه سند آخر وهو انه لا يلزم نفي المجعولية بالكلية عن البسائط
من القول بكونه غير مجعول في ذاته لجواز تحقق الجعل بان كان
البسائط مجعولا من حيث الوجود كالمركب واذا جعل الزاما على

بالتفصيل وفسر كلام بالتفسير الثاني بان فسره ان البسيط غير مجعول
في ذاته والمركب مجعول في الجملة يتوجه السندان وان فسر ان البسيط
غير مجعول مطلقا اي لا في ذاته ولا بحسب الوجود والمركب مجعول
في الجملة يتوجه السند الثاني دون الاول كما مر والجواب من
قبل السيد قدس سره وانه يجوز ان يكون المجموع ما ليس شيء
من اجزائه ولا شك ان المجموع محتاج الى جزئه وقد عرفت ان
المحتاج الى غيره مطلقا لا بد له من جاعل وفاعل فان تحقق العلة
الفاعلية ضروري في كل معلول كما مر آنفا لكن على هذا وهو جواز
احتياج المجموع بدون احتياج شيء من اجزائه يرد انه ينافي
الجواب الذي ذكره الشارح اذ فسر كلام المفصل بالتفسير الاول
ويمكن ان يقال يجوز تعلق الجعل بذات المركب دون شيء من البسائط
اللهم الا ان يحمل الجواب الذي ذكره الشارح على سند المنع لا المنع
اذ السندان ساقطان اذ الاحتياج من حيث الوجود لا من
حيث الانضمام ليس احتياجا ذاتيا واعلم ان تخصيص جعل الماهية
المركبة بكونها في ذاتها في كلام المفصل لا ينافي ان يحمل المسئلة
الجعل في كلامه مطلقا بان يقال لو لم يكن البسيط مجعولا في ذاته
لم يكن المركب مجعولا الى آخر الكلام ثم تردد في جعل المركب الى آخره
قال الشارح فالشرطية وهي ان البسيط لو لم يكن آه ولا يخفى عليك
ان هذه الشرطية هي نتيجة الشرطيتين المذكورتين ومع هذا الكلام

فكلام المصنف صحيح في منع الشرطية الاولى على ما فسره الشارح فالاولى
الاستفسار عن الشرطية الاولى وبعد ان اراد على تقدير عدم مجعولية
البسائط عدم مجعولية المركب شيء في ذاتها فالشرطية مسلمة ونفي التالي
ممنوع وان اراد مجعوليتها مطلقا فالشرطية ممنوعة والسند ما ذكره الشارح
وتوجيه كلام الشارح ان منع الشرطية التي هي النتيجة يرجع الى منع الشرطية
الاولى التي هي الصغرى واليه اشار حيث قال لجواز ان يكون
ماهية المركب مجعولة على تقدير عدم مجعولية البسائط **قوله** في صورة
الاجتماع آه لا يتوهم انه يصير العلة على المصنف اذ المعلول عدم
المجموع وهو رفع يتعلق بالمجموع وجودات الاجزاء الذي هو وجود
الكل والعلة هي مجموع العدمات كيف وعدم المجموع قد يستند
الى عدم واحد من الاجزاء مع وجود الباقي فكيف يتوهم الاحتياج
قوله وفي الحواشي القطبية وفيه تعسف لا يخفى انه لو حمل الامتناع
على المنع المستفاد لا الجزء بمعنى الجزئية كما فعله الشارح اذ الاول هو
السابق الى المشهور دون الثاني وقع تعسف حمل المحمول على حاله
فيندفع التعسف **قوله** وفي الاول تامل بعض وجه التامل ان
عبارة ما في الحواشي لا يلائمه **قال الشارح** والماهية المركبة اقول اي
تركيبا خارجيا اذ الاجزاء العقلية مجعولة لا يجوز الاحتياج بينها
في الخارج ولا في العقل اذ حصلت في العقل بوجود في ضمن
صحة الحمل فيهما وصدقه لا جله واما اذ حصلت في العقل بوجود

شعددة على نحو التفصيل فظ انه لا احتياج بينها ايضا اذ تحقق كل
كل من الجنس والفصل بدون وما قيل من ان الفصل علة للجنس
فمعناه انه علة صفاته من التحصيل والتعيين ونحو ذلك لا انه علة
لذاته اللهم الا ان يكتفى بهذا القدر من الاحتياج في المركب
الحقيقي قال ويمكن الجواب عنه بعد التنزل عن الالتزام
آه اقول هذا الالتزام يقتضي ان يكون المجموع من الجواهر الآحاد
مركبا حقيقيا ضرورة تحقق الاحتياج بين اجزائه الا ان ولو
نوقض بالمجموع الحاصل من العقل الاول والثاني مثلا اندفع
الالتزام والجواب الثاني والجواب ايضا هو الجواب ليس الا
ما ذكره المحقق في شرح الملخص ثم الجواب عن الاول ان من
قال بهذا الكلام لم يجوز تركب الماهية من امرين متساويين
في الرتبة بحيث لا يحتاج اذ الكلام فيه على ما عرفت آنفا وعن
الثاني بان الدعوى بديهي وما ذكره تنبيه له مثله الجزئية
قوله ويجاب بان واته للمنع على ما هو الظاهر انما قال على ما هو
الظاهر اذ لا يتحقق سند آخر ظاهرا وانت خبير بانه لا يكفي هذا
بل على المستدل اثبات مساوات السند للمنع حتى يلزم من ابطاله
ابطال المنع قال على معنى ان يكون لكل واحد منها وجود مستقل
لا يخفى ان الاستقلال بالتفصيل الذي ذكره الشارح في الحاشية
حيث قال اي لا يمس وجود الاعراض ليس معنى الامتياز

[illegible]

الامتياز في الوجود بين الاجزاء نعم يمكن توجيه التفسير المذكور في
كلامه قدس سره بقوله فالاولى ان يقال آه بان يكون المراد ان لكل
جزء وجودا مغايرا للكل ولوجود جزء الآخر وكذا القيد الثاني لا
مدخل له في تفسير الامتياز في الخارج على انه ينتقض التركيب الخارجي
اذ الجنس ماخوذ من المادة والفصل من الصورة فبزوال الصورة
يزول الفصل ويبقى الجنس في ضمن المادة آه ايضا صرح ان الفصل
اذ اخذ بشرط لا كان صورة الجنس اذ اخذ كذلك كان مادة
فبزوال الصورة يزول الفصل وببقاء المادة يبقى الجنس فالاولى
حذف هذا التفسير والتكيف بما ذكره المحشي قوله في اي شيء ان اريد
بالعرض المقابل للذات فهو مسلم لكن التسليم بناء على حمل الاجزاء
ما هو بمعنى الموصوف
على كل واحد منها وان حمل على المجموع فلا يخفى عليك كيفية طريق
البحث قال ولقائل ان يقول لا نم ان التركيب الخارجي لوجوده
لا يحصل الاجتماع على المجتمع ويدل عليه قول الشارح لان الاجزاء المجتمعة
آه اندفع هذا وكذا ما ذكره في الحاشية من منع تفريع قوله فلكون
على ما تقدم ولو قيل المراد من الفاعل مقابل القابل والتعبير
بلفظ الفاعل لمناسبة القابل اندفع هذا ان مع بقاء الاجتماع
على معناه وذلك لان الاجتماع نسبة بين الاجزاء موقوفة عليها
معلولة لها فكيف يكون معلولا للاجتماع وكذا يندفع قوله لانه
يريد بالعلة الموجدة وبالمعلول الموجد وما قال الشارح فلا نم ان العلة

موقوفة على الاجتماع فجوابه انه لما كان المفروض ان تلك الهيئة
وهو السواد والسواد مركب منهما كان متأخرا عن اجتماعهما
وتركيبهما ضرورة ان تحقق المركب بعد التركيب الاجتماع ثم قوله
الشارح في جواب الثاني ضعيف لان مقصود المص دفع ما اورده
الشارح بقوله ولقائل ان يقول وقد اندفع بتبديل قول المص
فلا يكون التركيب في السواد بل قابله وقابله بقوله فلم يكونا
مقومين لا لرفع جميع الايرادات الواردة على التقرير الاول
وما ذكره الشارح في الحواشي يرجع الى جواب المص وقد اشير اليه
في الحواشي بل الجواب عنه ما اوردناه انما اوردناه على قوله
المص فرقا عليه وقابله وقد بدلته بشيء آخر ولا يندفع الايراد
عن الدليل تبديله بدليل آخر على ان حذف الشارح اسهل من
هذا التبديل ثم الظاهر ان قوله والذي يدل على ان محسوسية شيء
منهما معارضة على دليل بطلان عدم محسوسية شيء منهما عند الانفراد
وفيه نظر اما اولا فلان كون اللونية مطلقة لا يدخل في الوجود
الا بعد تقييدها بالفاء بفصله وان كان حقا في نفس الامر لكن حقيقة
على تقدير تمايز الجنس والفصل بحسب الوجود الخارجي غير مسلم واما
ثانيا فلانه لو سلم فغاية الامر ان هذا التقدير يستلزم عدم محسوسية
شيء منهما بانفراده وبطلانه معا واللازم منه ليس الا كون
التقدير محالا لاستلزامه النقيضين وهذا لا يضر المستدل

بالمستدل من نفعه وتعلقه بما بعده ولا من ابطال الشق الثالث واثباته
بعيد عن السوق ثم ما ذكره يدل على عدم محسوسية الجسم بانفراده ولا عدم
محسوسية كل منهما بانفراده قال ش وهذا مع الجواز ان يصير المتنوعان مجموع
المحسوس محسوسا واقول هذا وما اورده بعده وما اورده على الشق
الثالث من النظر غاير ردي بل وجه كلام المص ان مراده من عدم
كونهما محسوسين بانفراده عدم كونهما محسوسين عند الانفراد والا لكان
بقرينة قول المص وعند الاجتماع وكذا في القسمين الاخيرين ولو حمل
الاحساس بالانفراد على معنى ان الاحساس باحدهما غير الاحساس المتعلق
بالآخر والانفراد بهذا المعنى اشار اليه قدس سره في حاشيته حيث
قال اي يكون للكل جزء وجود في الخارج على الانفراد مغاير لوجود
الكل ويكون القيد حين الاجتماع مرادا في جميع الشقوق الثلثة
اندفع ما ذكره وكذا اندفع المعارضة التي ذكرها على دليل ابطال
الشق الاول ويمكن تخصيص الدليل لا يحتاج الا ايراد الشقين
الاخيرين وابطالهما بان يقال لا شك ان حين الانفراد والانفكاك
لم يكن السواد محسوسا وعند الاجتماع ان لم يحدث هيئة محسوسة
لم يكن السواد محسوسا وسوق الكلام الى قوله لانا لا نعني بالسواد
الا تلك الهيئة المحسوسة وهذا مما يتفطن به بعض الاذكياء من الاصحاب
قال ش وذلك يستدعي الامتياز في الخارج من جهتها والا لكان الحكم
اه اقول الامتياز بين المهيتين في الخارج يستدعي ان يكون من

التمايز بين الهوية في الخارج مغايرة لهوية آخر والتغاير في الماهية
يستدعي التغاير في الوجود الخارجي اذ لا يجوز اتحاد المتخصصين
في الوجود الخارجي بديهة وايضا فلان الوجود الواحد ان قام بكل
واحد من المتباينين كان في قوة قيام العرض الواحد بمحلين وان
قام بالمجموع لزم وجود الكل بدون اجزائه وان قام باحدهما
لم يكن الوجود الا لذلك الواحد على انه قد حقق بعضهم ان الوجود
ليس له فرد حقيقي وانما يختلف باختلاف الاضافة الى الماهيات المختلفة
فتعدد الماهية ينافي اتحاد الوجود ولا يمكن حمل الخارج على نفس
الامر بمقابلة الذهني ولا يمكن حمل الذهني على العرض منه كما لا يخفى
ولا يلزم كون الحكم بوضع التركيب خطاء انما يلزم الخطاء لو حكم
بالتركيب الخارجي وما قيل من ان التصديق عبارة عن مطابقة
الحكم للخارج فالمراد من الخارج هيهنا نفس الامر ليتناول القضايا
الذهنية قال وينبغي ان يعلم ان هذا على تقدير صحته انما يدل
آه لا يخفى عليك ان الدليل المذكور جار في صورة مغايرة المحسوس
في الواقع كما يظهر بادنى تامل نعم يمكن قلب هذا الدليل بان يقال
لو لم يتمايز اجزاء السواد في الوجود الخارجي فان لم يكن شيء منها
محسوس بانفراده فعند الاجتماع ان لم تحدث هيئة محسوسة لم يكن
السواد محسوسا ونسوق الكلام آه وايضا يمكن اجراء هذا الدليل
في نفي التمايز بين الاجزاء الخارجية كالمادة والصورة في الوجود

الوجود الخارجي فان لم يكن شيء منها محسوسا بانفراده فعند الاجتماع
ان لم يحدث هيئة محسوسة لم يكن الجسم محسوسا وان حدثت فتلك الهيئة
معلول لاجتماعهما فيكون خارجة عنهما عارضة لهما فلا يكون التركيب في الجسم
بين قابله وفاعله لانا نقطع بان الجسم الابيض المحسوس بعينه ونسوق
الكلام آه والفرق بان السواد محسوس بالذات دون الجسم لا ينفي
لانا نريد بالمحسوس المحسوس في الجملة ولا يمكن انتفاء الشق الثالث
والتزام ان الاحساس بالجسم احساس بالمحسوسين متمايزين معا
لانه خلاف البديهة فتامل جدا قوله في الحاشية اعني ان لا يكون
شيء منهما محسوسا على الانفراد وبطلان هذا القسم على تقدير نقيض
الدعوى لا يظهر على التقدير الذي ذكره الشارح لتوجيه الدليل الذي
ذكره المص كيف وعدم محسوسية شيء منهما عند الانفراد والانحلال
لا ينافي الامتياز بينهما في الحس عند التركيب الذي هو نقيض الدعوى
وبعد حمل الاحساس بالانفراد في كلام المص على الاحساس بالاستقلال
لا الاحساس حين الانفكاك كما حمله الشارح نعم انما يصح ما ذكره بناء
على حمل كلام المص على ما وجهنا وحمل كلام الحاشية على انه اعتراض
على حمل الشارح واشار الى حمل آخر بعيد جدا قوله وفيه بحث لان
الاجزاء الخارجية المتخالفة الذات آه اقول الجزء الحقيقي اذا كان
مباينا لشيء لا يجوز اخذه بحيث يحمل عليه مع بقاء حقيقته المتخصصة
واما المادة الخارجية لا بشرط شيء فيصير كليا فلا امتناع في حمله

ولكونه مفهوما كليا كان مباينا للمفهوم آخر ماخوذ باعتباره فلا
استبعاد في حمله عليه باعتبار آخر كالذات اذا اخذت بشرط لا فانه
لا تتخصص بمرتبة حتى يكون محمولا عليه واذا اخذت لا بشرط شيء كان محمولا عليه
فالكلي لا بشرط اتحد ايضا مع الماخوذ بشرط لا موجودة بوجودها
وبهذا الاعتبار مباين للنوع وله اتحاد مع الماخوذ بشرط شيء
اي النوع وبهذا الاعتبار يكون محمولا ولا يتخيل استبعاد في
اتصاف الماخوذ لا بشرط بالمباينة والحمل بالنسبة الى شيء واحد
باعتبارين فرديين منه فان شان الكلي ان يتصف بالصفات
المتقابلة في ضمن الافراد المتعددة ولعلك تجوز ان يكون متحدا
بالذات والوجود ومحمولا على الشيء باعتبار آخر لم تجوز ان يكون
الانسان المتحد مع زيد مثلا ذاتا ووجودا محمولا على عمرو وبق
فتامل **قوله** هذا انما يتاتى في الاجزاء الخارجية اي يعني ان
اعتبار كون الاجزاء مادة وصورة انما يجري في الاجزاء الخارجية
دون الذهنية الصرفة فالاولى ترك التقييد بالخارج لان الجنس
انما يجري في الذهنية لان قوله مادة في الخارج لعدم اثر قد
يكون مادة في الذهن والجواب ان المراد به هو الذي لم يصلح
لان يكون محمولا عليه اصلا بأي اعتبار كان **قوله** في الجملة
وتسميته باعتبار آه والاولى ان يقول كما قال اليه انه ان
تسميته بشرط لا بالمادة باعتبار الوجود الخارجي وهو اخذه بشرط لا

لا وتسميته بالجنس باعتبار وجود الذهني اي اخذه لا بشرط شيء وهي
بنظر فائدة كون الحس في الخارج ولما يرد عليه في الحاشية لان الكلام
في التركب مختصا بالاجزاء الخارجية التي لم يصلح لان يكون محمولا عليه
اصلا بأي اعتبار كان نعم يصير الكلام مختصا بالاجزاء المركبات الخارجية
اي ما يكون التركيب فيها بحذاء التركيب الخارجي ولا باس بان تخصيص
التركيب العقلي ليس بهذا الوجه مثل تركيب السواد من اللون وقابض
البصر وليس ثمة اجزاء خارجية اصلا لكن الظاهر ان الامام
نقل هذا عنهم واعترض عليهم هذا ثم لا يخفى ان حمل الذاتي يجب
الذي من بعد حين التغاير بحسب الوجود الذهني والاتحاد بحسب العين
فاشكل امر الحمل فيه ولا يحسم ذكره الشيخ مادة الاشكال وبه في
بما قررنا سابقا وما نقل من العلامة مبني على ان الواحد يجوز ان
يكون من حيث التعلق الخفي متقدما على نفسه من حيث التعلق بشيء
آخر وهذا بناء على ان التقدم الذاتي بمعنى احتياجه ظاهر ثم ما ذكرنا
من مغايرة المادة والصورة بحسب الوجود الخارجي بالذات وان الجنس
موجود في الخارج بوجود المادة والفصل موجود فيه بوجود الصورة
كما انهما موجودان بوجود النوع في الخارج وايضا فيه ما ذكره
في الجواب ثم جوابه ممنوع بما اذا كان تركيب عقلي صرف لكن الامام
استشكل بما اذا كان التركيب بحسب الوجود الخارجي ايضا كما صرح
قدس سره ثم ان الاشكال ذهب اليه الاستاذ وليس تخفيفي

قال بعض المحققين قد صرح بان اطلاق
المركب على ما لا يكون مركبا الا في العقل
فقط على سبيل المجاز فلو لم يتناول
الحكم به لا باس على ان التاويل كما
ذكره مبني على عدم التقسيم الى الجنس
انما يكون ماخوذا من المادة والصورة
الخارجية ص

وايضاً فالاشكال الذاتي بحاله عليهم وبعضهم قد ذهب الى ان الاعم
موجود في الخارج ولا يلزم وجود العرض فيه لان جزء المعلوم
بالوجود الخارجي لا يلزم ان يكون موجوداً في الخارج وانت
تعلم ان وجود الكل بدون تحقق عبارة عن ان الاعم ليس كك
بالنسبة الى العرض ثم ما ذكره الشارح لعدم احتياجه جواباً لعلاقة
لا يدل على مطلوبه لامكان توجيه كلام المنقول عنهم على وجه
موافق لكلام العلامة كما لا يخفى على الفطن قال اذ يتبين
ذلك معنى الوضع والحمل على ما هو المتعارف اقول هو والحق
ان اكثر المحققين فسر الحمل بالاتحاد والتغاير مفهوما في الوجود
الخارجي والمراد من الوجود اعم من ان يكون بحسب الحقيقة
او بحسب التشبيه ليشمل الحمل الذهني فانه يقتضي الاتحاد بحسب الوجود
الذهني كما كان يقتضي التغاير في الوجود الذهني لتحقق التغاير
في المفهوم لكن الوجود الذهني بالنحو الاول مغاير للوجود
الذهني بالنحو الثاني فان الاول وجود ذهني بنفسه والثاني
وجود ذهني بصورته سواء كانت مطابقة اولا ولا استبعاد
في تعدد الوجود الذهني اذا كان كل منهما من نوع آخر ولان
النحو الاول من الوجود الذهني بمنزلة الخارجي في ان الذهن
ظرف لنفس الشيء الموجود بذلك الوجود كما هو اكثر اذا اطلقوا
الوجود الخارجي على معنى يشمل هذا النحو من الذهني ايضاً ثم اتك

الى ما ذكره الشارح لان ما ذكره المصنف من الاتحاد في الوجود
يقتضي صحة الحمل لانه معنى الحمل فما نقله عنهم ضعيف لان مفهوم
مشترك بين التفسيرين لجعل الاخذ الذات فيه وهو معنى ما صدق
عليه الشيء كما خذ الوجود اللهم الا ان يحمل على انه يجوز ان الاتحاد
في الوجود مما لا بد منه في الحمل سواء كان مفهوم الحمل او لازما
مساويا له قال ان اتحدا من جميع الوجوه كان الحمل عديم
الفائدة اعلم ان اللازم في تحقق الحمل من تغاير ما بوجه ما بين
الطرفين وهما المعلومان اذ النسبة انما هي بين المعلومين ونحو
اذ لوحظ زيد مرتين والتفت اليه التفاتين فان صار ذلك
المتغايرين نفس معلومين كان زيد الملتفت بالالتفات
الاول هو زيد الملتفت بالتفات الثاني فكان صحيحا والاظهر
ومع الاغماض من ذلك يكفي التغاير بحسب الملاحظة والالتفات
من غير ان يجعل الالتفات قيدا في المعلوم المتصور كيف
ولو جعل قيداً في المفهوم يخرج دعوى كون زيد الملتفت
بالالتفات الاول هو زيد الملتفت بالالتفات الثاني
ضروريا مع ان كتب القوم مشحونة بان ثبوت الشيء لنفسه
ضروري وقد توجه كلامهم هنا بان معنى هذا الكلام ان زيد
الملتفت الاول هو زيد الملتفت بالالتفات الثاني بمعنى انهما
متحدان في زيد المكرر وان زيد المقيد هو زيد بلا تقييد اولى



كان جزءا رياضيا اذ لو كان الثاني لازما بينا للموضوع المقيد لقيد
الاول او لذاته مطلقا هذا والحق ان الذي لم يظهر المغايرة
في ذات المعلوم قال يجب التغاير ليكون الحمل مقيدا ولو كان كلام
الشارح ناظرا الى هذا القول بعد تخصيص الوجوه الرابعة الى
نفس المعلوم قال بدخول مبدا المحمول اراد بالمبدا ما ينشأ
كالمادة بالنسبة الى الجنس لا مبدا الاشتقاق على ما صرح قدس
في الحاشية كيف والمشتق ليس بذاتي كما حققه قدس سره في حاشية
التجريد قوله والا فلا فرق ان مبدا المحمول الذاتي غير خارج
يعني فيما تحقق التركيب الذهني بحذاء التركيب الخارجي كان المادة
مبدا الجنس والصورة مبدا الفصل وهما داخلان في
الماهية الخارجية واذا لم يكن هناك تركيب خارجي فالجنس
والفصل ماخوذان من نفس الماهية فمبدا المحمول غير
خارج لكنه ليس داخلا قوله انما يلزم ذلك اذا كان المعروض
بمعنى القيام اقول صرح الشيخ وغيره من المحققين بان العارض
المحمول وان كان لازما للماهية متاخر عن المعروض في الوجود
كيف وقد تقرر عندهم ان ثبوت الشيء للشيء او حمله عليه
متفرع على ثبوت الموضوع في نفسه قوله بناء على انه
عارض للموضوع الخ اقول فيه بحث لان هذا انما يصح في
العرضيات التي ثبوتها وحملها في الذهن كالمعقولات الثانية

الثانية وما في حكمها كالعرضيات الخارجية في الخارج فقط او فيهما معا
كلوازم الماهية فلا لان حمل الشيء على شيء فرع في ظرف فرع تحقق الموضوع
فيه على ما هو المشهور قال واما سوال مشكل وجوابه اقول الجواب
عنه ليس بمعتبر لظهور ان اريد بالجزء ما هو جزء حقيقة اعني الجنس
الماخوذ بشرط لا فهذا الجزء وجوده واحد في الخارج متقدم به على
الماهية وان اريد ما يطلق عليه الجزء مسامحة اعني الماخوذ لا بشرط
شيء فله وجود في الخارج متحد به مع الماهية النوعية ويكون له وجود
آخر في ضمن المادة الخارجية اذ الكلام في المركبات الخارجية
على ما نقل في شرح الشفاء ولا محذور في ذلك لان تعدد الوجود للكليات
غير محذور بل واقع في الكليات الغير المنحصرة في فرد واحد
قوله وايضا ان العوارض المحمولة على الموجودات الخ ثم يتوجه
بحمل العدميات لانه انما يكون في الذهن فيقتضي وجودها في
الذهن وهو غير محال بل واقع بخلاف الاعمى بالنسبة الى زيد
فان هذا الحمل بحسب الخارج فيقتضي وجود الاعمى في الخارج
لانه جزء المفهوم الاعمى قوله فاستشكال السوال مع تحصيل
الجواب بالنظر اليها ظ وذلك لان الخارجية متغايرة بحسب الوجود
الخارجي اي بالذات ضرورة ان المادة والصورة موجودتان
بوجودين متغايرين ومتغايرين في الوجود الكل فلو حملنا على الكل
لزم ان يكون الشيء الواحد موجودا بوجودين خارجيين وهو

الاعمى

مع لانه يتضمن تحصيل الحاصل وانت خبير بان تعدد الوجود الخارجي
لشيء واحد انما يكون محالا لو كان ذلك شيئا واحدا شخصيا واما
اذا كان كليا فلا كيف والان موجود بوجودات افراده
على ما حقق ان الطبائع موجودة في الخارج حقيقة بعين وجود
الافراد باعتبارات متعددة فكذا نقول هنا بان الجزء الخارجي
كالمادة يحمل على الكل لكن لا من حيث انها جزء ما هو جزء بل لا
بمعنى انه ماخوذ لا بشرط شيء على ما عرفت وح يكون حينئذ موجودا
بوجود النوع ايضا كما كان موجودا بوجود متقدم به على الكل
في ضمن المادة والصورة والظاهر ان هذا الكلام منه قدس سره
مبني على ما سبق منه في الحاشية القديمة من ان المغايرة بحسب الوجود
والذات يستحيل ان تجد فرد الوجود والذات وقدم جوابه
واما قوله قدس سره هذا ما هو الحق مطلقا فان اريد تجزؤه في
الخارج زيد الحمل على اعتبار التقدم المذكور فهذا ما نقل عن العلامة
به في هذا الاعتراض منهم فلا تغفل عنه واما قوله نعم الوارد
ط اه فما ناهره ولو قال هذا الكلام ومن ان الاجزاء الخارجية
محمولة وجزء من عنده نفسه اعتقد ان التركيب العقلي يكون
بهذا الوجه فيرد عليه انه يجوز ان يكون التركيب العقلي ليس بهذا
الوجه بل مثل تركيب السواد من اللون وقابضية البصر او
ليس هناك اجزاء خارجية اصلا لكن الظاهر ان الامام نقل

نقل عن هذا عنهم واعترض عليهم بهذا نعم لا يخفى ان حمل الذاتي
بحسب الذهن يقتضي التغاير بحسب الوجود الذهني والاتحاد
بحسب الخارج ايضا فاشكل امر الحمل فيه ولا يحسم ذكره الشـ
مادة الاشكال ويؤيده ما قررنا سابقا وما نقل عن العلامة
مبني على ان الوجود الواحد يجوز ان يكون من حيث التعلق
بشيء متقدما على نفسه من حيث التعلق بشيء آخر وهذا ايضا
على ان التقدم الذي بمعنى الاحتياج على ما علم من عبارات
الاشارات ظ ثم ما ذكرنا من مغايرة المادة والعلة بحسب
الوجود الخارجي بالذات وان الجنس موجود في الخارج بوجود
المادة والفصل موجود فيه بوجود الصورة كما انهما موجودان
بوجود النوع في الخارج ايضا مرجع ما ذكره في الجواب نعم جوابه
فيما اذا كان هناك تركيب عقلي صرف لكن الامام استشكل فيما
اذا كان التركيب بحسب الخارج ايضا كما صرح به قدس سره ثم هذا
الاستشكال بحمل الاعم على ما في الحواشي مبني على ان الحمل في الواقع
يقتضي الاتحاد بالذات وليس كذلك بل اتحاد ما مع معروضهما
كما يستفاد من الشفاء بالعرض على ما ذهب اليه الاستاذ ولعل تخصيص
الامام الاستشكال بالذاتي بناء عليه وبعضهم قال ان الاعم
موجود في الخارج ولا يلزم وجود الاخص معه لان الطرف العقلي للوجود
الخارجي لا يلزم ان يكون موجودا فيه وانت تعلم ان وجود الكل

بدون الجزء محض عبارة عن ان العلم ليس كذلك بالنسبة الى الاعمى
ثم ما ذكره بعد اجابة جواب العلامة لا يدل على مطلوبه لان مآل
الكلام المنقول عنهم على وجه يكون موافقا لما قاله العلامة **قال**
كالمعطاء فانه اسم آه ولا يخفى ان الفاعل ليس جزء مفهوم المعطاء بل
المعتبر انتسابها الى الفاعل وهو المراد من التركيب مع الفاعل
كما اشار اليه الشارح في الحاشية التركيب قول المصنف ان المركب الحقيقي
لا بد لبعض اجزائه من حاجة الى البعض وصرح هناك بان الهيئة
الاجتماعية للحجر التي هي الجزء الصوري مفتقرة الى الاجزاء المادية
والجواب انه قد وقع ما سبق منه على سبيل السند لا يفيد اذ السند
مساو للمنع بل الجواب ان هذا السند مما لم يرض به المصنف واشار
اليه قدس سره هناك بقوله ههنا شيء وهو انه سيصرح المصنف بان
تقوم الاعداد بالوحدات لا بالاعداد التي تحتها وصرح المحشي العلامة
ان هذا الكلام مبني على اعتبار الجزء الصوري في العدد وفي حاشية
شرح القاضي وصرح به بعض المحققين في حاشية التجريد وقال
فيه واعلم ان هذا القول مع اشتمال العدد على الجزء الصوري
ظ لا سترة فيه واما مع نفي الجزء الصوري عنها فلان افراد العدد
محض الوحدات بلا انضمام امر فدخول الوحدات في العدد بعينه
دخول الوحدات الاعداد وظهر مما ذكرنا انه لو سلم الاشتباه عدم
اعتبار الجزء الصوري في العدد ولكن لا يمكن تصحيح كلام المصنف

الى المعنى نحو ما يا فيه بل نقول يمكن كلام المصنف حيث جعل العدد
مما يتحد به اجزائه جهة ومنع تقوم العدد بالاعداد التي دونه
منافيا وغاية ما يمكن ان يقال ان كلامه تمثيل ولا يعتبر فيه المطابقة
للواقع **قال ايضا** او محسوسة كتركيب الحلقة من اللون والشكل آه
اقول فيه نظر لانه ان اريد بالمحسوس المحسوس بالذات فالشكل على
تقدير فيه ليس كذلك لانهم صرحوا بان المرئي هو الضوء واللون
وكذا صرحوا بانه ليس من الملموسات بالذات وان اريد به ما يعم
المحسوس بالعرض يدخل الجسم فيه اذ لا شك ان الضوء وكذا الجسم
المحسوس بالعرض ولكن ان يقال اراد بالمحسوس ما يميز عنه الحس او
يعلم وجوده بالحس ولا شك ان الشكل كذلك والجسم ليس كذلك
قال وينبغي ان يعلم ان المراد من الشكل آه هذا التحقيق للمقام
على وجه يتضمن دفع كلام عن المصنف وهو ان اللون عارض للسطح
فالتركيب من السطح والعقد **قوله فيه** في الحاشية لانه جعل محسوسا آه
ولا يخفى انه كما ان الهيئة ليست محسوسة وخصوصا بالبصر الذي
فكذا الشكل بالمعنى الثاني فلا بد ان يراد بالمحسوس في الجملة مع
جنس وهي الهيئة كما لا يخفى **قوله** الذي هو من مقولة الكيف
واراد بالاقرب الابعد الاقربية والابعدية وقوله يعتبر
في تحقق هيئته نوع من النسبة اشارة الى انه هيئة اعتبارية
فلا يرد ان السرير في المشهور حقق انه مركب من الخشبات ولانه

واراد بالغير المستقل الاضافة في مطلق لا ما يكون الا لملاحظة الغير
كمعاني الظرفية قال في الحاشية لانها وجود اعتباري يعني ان المثال
ليس في الحيوان الا بعرض بعد الفرض على ما يعتبره العقل مركبا
قوله بان يرد النقض بها اي بما في حاشية بان لنا لو وجب
ان يكون جزءها موجودا لما جاز تركيبها من الموجود والمعدوم
واللازم باطل لشهادة المثال على فساده وايضا اذا وجد الفصل اقترانها
يعني حكمه والهيئة الاعتبارية قد يكون مركبا من الموجود والمعدوم
وكل مركب من الموجود والمعدوم لا يجب ان يكون جزءه
موجودا ولا يخفى ان ضم موجود الى معدوم لا دخل له في ان
الاجزاء المعدومة في الجملة فيكون الصغرى في الحقيقة الهيئة
الاعتبارية قد يكون مركبا من الموجود والمعدوم فيقرب عين
الدعوى وهو قوله لا يجب ان يكون آه قال الشارح اي لا نم
ان الجنس لكان علة للفصل فانما وجد الجنس آه ولو سلم
فاللازم تحقق فصل ما انما وجد الجنس مع تحقق الفصل المتعين
انما وجد الحصة المتعينة من الجنس كما اشار اليه المص حيث
قال على ان الحصة لا تحصل في الوجود الا اذا قارنها
الفصل ولا فرق فيه قال الشارح فلم يصح قوله والقوى النباتية
نفس آه والاولى فينبغي او فلم يصح قال ان قلت لم لم يحمل الخ
في شرح كلام المصنف على ما حمل عليه في نسخة المحشي السلامة حتى لا يلزم

يلزم ملك الطرازة قلت لانه بعيد في شرحه لانه حمل الجسم النباتي في قوله
بجسم نباتي على الانواع كما حمله السلامة حتى يندفع الطرازة فالجسم
النباتي في قوله وبقاء الجسم النباتي بعد زوال القوى عنه لم لا يمكن
ان يحمل على الانواع ايضا لان الكلام في علية الفصل للجنس ونفيه
لا في عليته للنوع اذ لا نزاع فيه فلا بد ان يحمل على الجنس فح
يتوجه ان حمل لفظ واحد في الدليل والاعتراض على المعنيين
المتغايرين مع قربهما بعيد غاية البعد بل ذلك ابعد من اضافة
الفصل الى الجنس اذ الفصل له اضافة الى الجنس بانه مقسم له محصل
لنوع منه والى النوع بانه مقوم له الا ان كونه مقوما معتبر
في مفهوم الفصل اصطلاحا واما انه مقسم للجنس محصل له وان كان
لازما بناء على نفي التركيب من امرين متباينين لكنه غير معتبر في
مفهومه وتعريفه ولذا حكم المص بان الفصل فصل للنوع دون الجنس
قال الشارح الا ان في نظره نظرا اقول النظر منه مدفوع بان مراد العلامة
ان المعنى الذي هو الجنس هو النامي بالفعل واللازم انفكاكه
النامي بالفعل من ذي الذاتي كما في الشارح فلا بد ان يكون المراد به ما
من شانه ان يكون ناميا ويتوجه ان ما هو حقيقة الجنس لم يزل
في صورة زوال القوى والمندفع منه بقاء الجسم بعد زوال الفصل
وليس مراده ان الجنس اي ما حقيقة الجنس موجود في هذه الحالة
بالقوة لا بالفعل ليتوجه ان اللازم في صورة علية الفصل للجنس

اى يمتنع بقاء الجنس القوة مع الفصل بالقوة وليس بلازم فى هذه
الصورة بقاء الفصل بالفصل من اللازم انما هو ان يتحقق الفصل
بالفصل من اللازم انما هو ان يتحقق الفصل بالفصل حين تحقق الجنس
بالفصل من الجواب عنه ما قرره الشارح فى صدر الكتاب من ان اللازم
فى العلة ان لا يبقى الحصة المعينة من الجنس بعد زوال الفصل لا
من حال بعينه الفصل للجنس اراد علية الحصة المعينة منه وهى
الحصة التى افرادها من الجنس فلا يمتنع بقاء تلك الحصة التى هى علة
بالحقيقة بعد زوال الفصل الذى هو العلة ولا شك فى ذلك بقاء
الطبيعة الجنسية فى حصة اخرى بدون الفصل الذى هو علة
لحصة اخرى وذلك ظ وكذا يمكن دفع قوله وايضا ان التام
قد يكون مع حصة الجزء للبدن كله وههنا كذلك اذ لا شك ان الاظفار
والاشعار يزيد فى اقطارها الثلثة على النسبة الطبيعية والمراد
بالنامى الثانى بالفعل لكن اعم من ان يكون بالذات او بواسطة بل
بقول المراد القوة التى كانت مبدأ لهذه الزيادة وظاهر ان
هذه القوة موجودة حين الكهولة الا انه لا تأثير لها فى كل
البدن لمانع قال الشارح ثبت الى قوله مختص فى ان فيه نظر اذ يجوز
ان يكون هذه اللوازم امورا اعتبارية سيما اذا كانت مختلفة
للاعتبارى كما قال الشارح ولو سلم فيجوز ان يكون علة فاعلية
للازم وهذه اللوازم الاعتبارية شروط ولو سلم فيجوز ان

ان يكون هذه اللوازم متعاقبة كان بعضها معدا بالقياس الى
الآخر ومثل هذه القسم جائز عندهم ويمكن توجيه النظر بهذا الوجه
اولى مما فى الحاشية وهو ان العلة هو المفارق لانه نفى فى نوعهم
ولو قال العلة اى الخارج الغير المفارق لكان هو الصحيح
وما ذكره فى الحاشية من النقض بالمختص المداخل فمندفع بان
ثبوت الذاتى الذى الذاتى غير معلل بعلة وذلك لان السؤال
فى الدليل عن علة ثبوت اللازم المختص للملزوم ولو كان السؤال
فى علة صفة الاختصاص فيتوجه انها نفس اللازم هناك ونفس
الجزء ههنا نعم يكون النقض بلوازم الصنف فان علتها لا يجوز
ان يكون نفس الماهية النوعية المشتركة ولا المختص المداخل
والا شمل الصنف على جزء آخر غير النوع واجزائه فتعين
ان يكون امرا خارجا مختصا فينقل الكلام اليه حتى يتسلسل
قوله قيد اللوازم بالآثار الصادرة عنها ليندفع النظر الاول
لكن يبقى الكلام فى اثبات علل الآثار الملكية والبديهة غير
مسموعة ههنا كيف وقد نقل المحقق فى شرح الاشارات وقد
سبق نقله قدس سره عنه ايضا فى مبحث اثبات العقول ان الحق
على ما ذكره افضل المحققين ان المبدأ الفاعل للكل هو الواجب تعالى
وما عداه شرائط التأثير على مذهبهم وان كان بعضهم قد ناقش
فيه بهذه عبارته قده وايضا الاشاعرة قاطبة مجمعون على ان

الى افعال الصادرة عنا ظاهرا غير صادرة عنا بل صدورها عنه
تعالى ونحن قابلة لها وقد نقل عن بعض اجلة المتاخرين الشيخ
انه ورد في بعض رسائله ان عند المحققين من الحكماء ان لا مؤثر
في الوجود الا الله عز اسمه وقد نقل ذلك المحقق ان هذا مذهب
جميع الفرق من اهل التميز والملة من الحكماء والصوفية والائمة
والاشاعرة ولم يخالف فيه الا الطايفة من المعتزلة وعند
هذا كيف يسمع دعوى البديهة فتدبر قال واما الثاني
فلما شاركه أه لا يخفى انه لا حاجة في التمثيل الى مثال كان احد
المشاركين مركبا اذ لا يلزم تركيب احدهما ايضا في هذه الصورة
وامثلته كثيرة كالنفوس المشتركة في النفسية والجوهرية مثلا
والعقول المشتركة في كونها عقولا المتمايزة في بعض السلوب
اذ لا يلزم ان يكون المتمايزة في بعض السلوب فلا يلزم ان
يكون المتمايز ههنا في غير السلب قوله على سبيل العروض
متعلق بعدم الناطق والمراد ان الناطق لا بشرط ليس عين
الناطق بشرط لا وهو باعتبار ظرفيته ذاتا واعتباره وان جزء
ايضا فكان خارجا محمولا فكان عارضا هذا ولا يخفى ان اللازم
في العروض كونه خارجا بحسب الذات فالمراد انه عارض توسعا
قال اما على الاول فلان المركب من عارض والمعروض
ماهية اعتبارية لا حقيقية اقول هذا في العارض بمعنى الخارج

مبحث التشخص

القايم اما في العارض بمعنى الخارج المحمول فلا وذلك مثل المركب من الجنس
والفصل والتشخص عند من قال بثبوته من الاجزاء انه ماهية متحدة
مع الماهية في الجنس والوجود فانهم قالوا ان شبهه اي مشاركه في النوع
كشبه الفصل الى الجنس فيكون عارضا بهذا المعنى لا بمعنى القايم قوله
شاركه في افادة تعيين الماهية هذا وما في الشرح حيث قال كما في
في تعيين الماهية يدل على انه لو كان فاعل التعيين في الماهية واحدا
وامكن ان في اجزائه في نفسه وادخل في كون التعيين هو الفاعل
فقط ولكان غير محالا لان الفاعل الذي ليس شريكه في تعيين الماهية
بسيطا في الحكم وهو انحصار النوع في الشخص في ظهران ايراد العلامة
ليس بموقع فان ان في تشخصه لم يوجد فقط فقط بل يحتمل ان يكون
موجودا ولكن حمله على انه لا يكون في الاجزاء وامكن ان لا شريك في
تعيين الماهية لكن مع جواز كونه في الاجزاء فيقتضي الكل بواسطة كل
جزء تعينا اخر وقوله غير متعدد يعني انه غير مشتمل على التعدد ولكنه
لا انه لا يكون فاعل وفيه تكلف هذا ولا يخفى انه على الوجهين يكون
فقط على ما حمل عليه وهو [illegible] اي لا يكون الفاعل اخر فلا يكون
فاعلا اما اخر لكن لما شروط متعددة كان ادخل في هذه القسم مع
انه يجوز ههنا عدم الانحصار ثم لا يخفى ان مدخلية الماهية امر لازم
على جميع التقادير والمراد ان علة التشخص قد يكون نفس الماهية
فقط بان يكون الماهية علة فاعلية التشخص نفسها اذ العلة اذ الا

بسيطة كانت فاعلة لكن يتوجه لزوم كون الشيء الواحد كالهيئة مثلا
وقابلة لشيء واحد وهو التشخص قلنا لا ان يراد بالقابل
في قولهم لا يجوز ان يكون الشيء الواحد فاعلا وقابلا لامر واحد
هو القابل بمعنى المحل اي الذي يتقوم به المقبول لا القابل بمعنى
موضوع التابع المحمول وهاهنا كذلك كما عرفت آنفا وقد يكون القابل
غير جاعلا لعله جزء القابل مع الماهية القابلة له وقد يكون هناك كالجزء
غير الماهية لكن بالنسبة الى الشخص الذي هو المركب بالقياس الى
التشخص مما كان جزؤه هو الماهية فقط واعلم ان اختلاف الافراد
قد يكون بالتشخص وقد يكون بالصنف وقد يكون بالنوع وقد يكون
بالجنس ولا يبعد ان يقال هذا الاختلاف عام ونحو اختلاف في نطفتها
مثل الاختلاف بين نطفة زيد ونطفة عمرو بالتشخص فقط وبين
نطفة الرومي والحبشي بالصنف وهكذا او نقول ان القابل الاول
له استعدادات مختلفة فلا يقابل فيها الا والهواء مثلا او نقول يجوز
ان الهيولى الاولى للعناصر واحدة بالتشخص بدليل الانقلاب
لكن متكثرة على نحو التبعض فان الصورة المائية اقتربت من
هيولى كل العناصر حصة والنارية افرزت حصة اخرى وهذا
الاختلاف ليس اختلافا بالتشخص بل كان مثل اختلاف اجزاء
الجسم المتصل من جهة اختلاف الاعراض وتعدد الاستعداد وهذا
الاختلاف للاعراض متعاقبة متقاربة بصور سابقة الى غير

افرزت

غير النهاية عندهم ومن هاهنا ظهر ان قوله ان المادة المفروقة في الكثير
لا قوله وايضا القوابل المختلفة بالعدد او بالاختلاف بعدد
الفرد الحقيقي لا التشخص وقد انه مع المخالفة بين هذا وبين ما قال
بعده ان الهيولى العناصر شخص واحد لها استعدادات مختلفة
قال اوبالعلة الفوقية للهوية قد يكون محصورا بان الاستناد
الى القابل اعم من ان يكون لذاته او لعارض يعرضه فهذا الكلام
داخل في كون العلة جزء الماهية قوله او بحثنا في المركبات اي ان
الصورة الجسمية هي المتقدمة على الهيولى الاولى واما الصورة النوعية
التركيبية كصورة الياقوت والذهب مثلا فهي متأخرة عن الهيولى
الثانية التي هي العناصر من حيث الوجود بالذات بل بالزمان
ايضا واما من حيث تحصيل النوع التركيبي لكونها مقومة مثلا لها
انها متأخرة عن صورتها فالعناصر محتاج في كونها ياقوتا الى الصورة
الياقوتية وان كانت مستغنية عنها لذاتها ولا يجد ما كانت
داخلة في الصورة والا لكانت عرضا ولا ينتقض بالسرير لانه مركب
صناعي فلا يحتاج الى القطعات الخشبية في كونها نوعا حقيقيا سريرا
الا الهيئة داخلة في العرض قال فلا يكون التعين الذي هو
طبيعة واحدة اقول هذا مبني على الخلط بين معنى العارض على ما عرفت
آنفا نعم الا ان يقال الدليل المذكور جار في العارض بمعنى الخارج
فقد برهنوا بان من طبيعة التعين اما ان يقتضي الا عروض او العروض

او لا يقتضي شيئا منها فالاول يقتضي الاحتياج في الممكن والثاني
العدم في الواجب والثالث يقتضي افتقار الواجب في تعينه الى
غيره كما مر في الوجود ولكن هذا الدليل آخر متوجه عليه فالوجه ما اوجه
فتذكر قوله لانه لا يكون علة لتشخصها لابتنى البيان لا يفيد
تشخص الماهية وههنا كلام كيف لا والنفس مجردة والبدن لا
تقول العلاقة بينهما ليست اضعف من العلاقة بين الحال والمحل
بل انهم حكموا بان نسبة علاقة الحلول كيف والبدن مادة للنفس
وهو ممنوع لا مسلم له قوله يجوز ان يكون عرضيا لافراده
وعلى تقدير ان يكون ذاتيا يجوز ان يكون طبيعة جنسية فيجوز
اختلاف مقتضياتها فتدبر قال قوله لجواز ان يكون تباين التشخص
ثبوتيا اقول على تقدير ان يكون التعين ماهية نوعية لا يجوز ان
يكون بعض افرادها وجوديا وبعضها عدميا سواء كان الوجودي
والعدمي بمعنى ما لا يكون السلب جزء المفهوم وما يكون السلب جزء
المفهوم او بمعنى ما من شأنه الوجود في الخارج وما ليس من
شأنه ذلك اذ الامكان والامتناع الذاتي لا يختلف مع اتحاد
الذاتي فان قلت ليس مراده انه على هذا التقدير كان طبيعة التعين
عرضيا لافراده البسيطة المتمايزة بذاتها كما اشار اليه قدس سره
في الحاشية او طبيعة جنسية كانت متمايزة بالفصول قلت على
الوجهين لا يكون للتعين تباين من الامتياز لبعضها عن بعض

بعض بماهيته واما البسيط كما في الاول او بالفصول المنوعة كما في
الثاني الا ان يبنى على التقديرين وان جاز الامر كما يقول جاز الامر
ان يكون الانواع التي كانت بحسب طبيعة التعين بسيطة كانت او
مركبة متكثرة الافراد فكان للبعض تباين مع ان التقريب كلامه على
ان وجود التعين الذي هو جزء التشخص ضروري في كل مادة واي
الماهية والفصل فصار سببا للتعين الذي هو الجزء في الحقيقة ق
وحده على امتيازها عن غيرها بتعين آخر اقول ان اريد انه لم يحصل
هذا التعين لا بالاخرى فالجواب ما ذكره المص ان امتياز الماهية
عن ساير الماهيات بذاتها لا بتعين آخر وان اريد في حصة كثرة افراد
الماهية كان للسائل ان يقول لم اختص هذا التعين بهذه الحصة
وان اخر بحصة اخرى فان كان ذلك للتعين الاول نقل الكلام اليه
حتى يتسلسل فالجواب ان هذه الحصة انما صارت هذه الحصة بهذا التعين
وبعبارة اخرى هذا دوري معيته وذلك مثل ما يقال لم اختص هذا
الفصل بهذه الحصة من الجنس وجوابه ما اشرنا اليه والظاهر ان
السائل اراد الشق الثاني ووقع في جواب المص ما مر قال قوله فيلزم
انحصار نوع تلك الماهية في شخص قول القائل ان يمنع ويقول
ليس اختلاف اشخاص الماهية مستندا الى اختلاف استعدادات قابل
واحد على ما مر في متن الكتاب لا يلزم اختلاف في نفس القابل
قوله ولا يخفى ان القابل الذي تحير منه ان اطلاق لفظ القبول

في حمل الشيء واركان على سبيل المجاز على ما اشير اليه الشارح ايضا فيه فرق بين
الفعل وكان اطلاق لفظ القابل ايضا لا يخرج عن تجوز فان المتبادر
من القابل ما يكون قابلا بالقياس الى ذلك المقبول وههنا ليس
كذلك بل المقبول هو الماهية لا مادة الشخص فالتحقيق ان التجوز
في القابلية من القابل والمقبول ويمكن حمل كلامه قدس سره عليه
ولذا قال فاطلاق القابل عليه بالنسبة الى الصورة الاولى ليس فيه
تجوز نقول يمكن ان يحمل النوع في كلام المعترض على نوع الصورة
الحالة لا الماهية المركبة ومع تسليم الكلام على التجوز فما من تعرف
[illegible] ولا يخفى انه لو حمل الكلام بتعين الشخص الذي هو ما به
في نوعه آه اقول فيه نظر لان قول الشارح والا لم يكن اختصاصها
بما اولى من اختصاصه بغيرها صريح في ان المراد من امتياز الماهية
الذي كان واجبا للانضياف هو امتيازها عن ساير الماهيات
ويكفي لذلك كون الماهية جزء المحقق للانضمام التعين اليها ولو
غيرها ولا يقدح في ذلك كون الماهية لها افراد واشخاص متعددة
نعم لو قيل انضياف الشيء الى الشيء فرع كون المنضم اليه
متعينا شخصا مثل انضمام البياض الى الجسم موقوف على كون
الجسم متعينا ولا يكفي امتيازه عما عداه من الماهيات الاخر لا بد في
جواب المعترض لكن هذا غير توجيه الشارح فليس ان يحمل عليه هذا
بعد ما وجهه به على انا نقول الانضمام قد يكون بحسب الخارج كانضمام

عدّ النطفه م

خفی م

انفصیا م

كانضياف العرض الى الموضوع مثلا وهذا يستدعي تعين المنضم اليه
وتشخصه سابقا عليه او كان معا معه وقد يكون بحسب العقل وذلك
مثل انضمام الفصل الى النوع وذلك انما يكون بحسب العقل ولا يستدعي
الا امتياز المنضم اليه عن ساير المفهومات والماهيات في الذهن حتى يمكن
ضم الفصل الناطق الى حيوان دون النبات وظاهر ان هذا الانضمام
كثيرا ما وقع بين المفهومات الكلية فكيف يتصور ان يكون هذا
موقوفا على تشخص المنضم اليه وعند هذا يظهر ان الحق في جواب
ما ذكره المعترض وان الدليل منقوض بصورة كون التشخص عدميا
لان هذا الانضمام متحقق في الاعتبارات والعدميات قوله قدس سره فانه
سند والمنع كما يظهر بالتامل والذي يظهر بالتامل ان السند الاخص
من المنع كيف وهذا الذي ذكره لابطال المقدمة التي كانت سندا
للمنع آخرا الانضياف عن الامتياز الذي يتضمن سندا آخر
وهو تقدم الامتياز على الانضياف فتامل [illegible] قال صاحب
المطالع في هذا الكلام نظر لا يخفى ان ايراد هذا النظر بعد تحرير
الدعوى كما قرره الشارح لا يخلو عن ادراك لان ما ذكره في جواب
النظر هو ما قرره في تحرير الدعوى اقول والحق عندي ان مراد
القوم من هذا الكلام ليس ما قرره الشارح بل الغرض الكلي الى الكلي
لا يفيد التشخص اصلا وبيانه ان كل كلي اذا انضم الى كلي آخر
فلا يحصل منها الا طبيعة او في كل مرتبة من مراتب الانضمامات مالا

مبحث الوحدة والكثرة

يكون مما صل بحيث يمتنع عند العقل صدقه على الكثيرين وان كان مما
لم يمتنع صدقه على الكثيرين بحسب الواقع وما ذكره من ان حصة المركبة فهو
من هذا القبيل وتوضيحه ان الجزئية انما يكون من جهة الاحساس
والكليات انما يكون في العقل فكذا ان من ضم المعقول الى المعقول
لا يحصل المحسوس والى هذا اشار المحقق في تجريده حيث قال ولا يحصل
الشخصية من انضمام كلي عقلي الى مثله فانه اشار بالعقلي الى علة الحكم وليس
المراد بالعقلي ما يقابل المنطقي والطبيعي وقد نقل عنه الشارحون
وكثير من الناظرين فيه واما ما فهمه الشارح من كلامهم فقط انه لا يصح
ان يصير مسئلة اذ لا يتوهم احد من اهل التمييز ان كل كلي ضم الى
كلي حصلت الشخصية حتى يحصل لابطاله مسئلة في الفن وهذا مثل
ان يبين لا يحصل النوع الا بانضمام كلي الى مثله ومن الله
التوفيق والاعانة وهو اعلم بحقايق الاشياء فتامل قوله
لان الخيال يدرك الكثرة اولا اقول فيه نظر اما اولا فلان
الكلام في الوحدة والكثرة الكليين اما اولا فلان الجزئي
ليس بكاسب ولا مكتسب على ما هو المشهور والمتفق عليه الجمهور
واما ثانيا فلقوله والعقل يدرك اعم الامور وهو الواحد واما
ثالثا فلان العقل لا يدرك الجزئي بنفسه اذ لو كان كذلك فكيف
يصح ان الكثرة يدركها الخيال واما رابعا فلان ادراك الخيال
الوحدة متقدم على ادراكه الكثرة ضرورة تقدم الجزء على الكل

الكل في المعرفة والادراك وايضا كان الجزء اعرف من الكل الا ان
يقال المراد ان معرفة الكثرة بالقياس الى الوحدة من جهة ادراكها معروض
مخطر بالبال واما ثانيا فلان وقوع الدور انما يكون اذا تعدد
من يعرف لاجله او تعدد المعرفة وليس كذلك فيما نحن فيه واما ثالثا
فلان مدرك الكل اي الكلي والجزئي ليس الا النفس على ما افاده
المحققون وقامت عليه البراهين واما رابعا فلانه من البين انه
ليس للنفس بالقياس الى الوحدة مثلا معرفتان احديهما كاسبة
للوحدة والاخرى مكتسبة عنها وكذا الخيال بالقياس الى الكثرة
قوله معنى هذا الكلام ان الوحدة والكثرة المأخوذة في السطر
كانت بالمعنى الذي يعتبر في تمييز الذاتي عن العرض على ما عرفت
في مبحث الماهية وفي السؤال افهم بمعنى لا يشتمل على ما صرح به في
كلامه قد سبق كانت ماخوذة على انها نقيضية وهي التي يعتبر
في التقابل هذا واقول فيه بحث وهو انه ان الكثرة منافية للوحدة
لما يعرف ان الكثرة لا يعرف الوحدة من حيث يعرف الوحدة اي
لا يجتمعان في محل واحد من جهة واحدة بالذات فبطلانه ظاهر
اذ يجب ان لا تقابل بالذات بين الكثرة والوحدة وان اريد
مطلق المنافات والتقابل ولو بالعرض فبين الكثرة والوحدة
يتحقق ايضا ضرورة ان الوجود مساوق للوحدة فالكثير من حيث
انه كثير صرف لا يكون موجودا فتامل فيه قال الشارح نعم ربما يوجد

الكثرة

حقيقة جمع بعد التفريق اقول هذا الجواب على قانون الاشراق يتحقق
ان بعد التفريق ما كان موجودا من الاثنين نسبتهما الى الاول
ليس نسبتهما الى المركبة ولو كان الثاني هو الحقيقة لا غير لكان كذلك
فالصواب في الجواب هو القول بالهيولى والتزام ان الثاني هو
المقدار المعين من الهيولى التي كانت محلا للصورة المتصلة الوحدانية
قال ويجوز ان يكون العدمي مستلزما للوجودي لا يخفى ما بين
المثال وما نحن فيه من الفرق فان الاستلزام فيما نحن فيه من
حيث التحقق والوقوع ومن حيث العلم ايضا وفي المثال من
حيث العلم فقط لكن هذا ليس بضائر في مقام السند على ما لا يخفى
قوله لانا نقول آه لا يخفى ان هذا جواب بتغيير الدليل وبحسبه
لم يندفع الاعتراض المذكور بل الاولى ان يقال المراد من
اللزوم منع امتناع الانفكاك فيتناول النقيضة اذ الشرط لا
ينفك عن نفسه قال فلا بد للتوقف لذلك آه اشارة الى انه
يمكن اجراء الدليل في الجزء لكن النظر فيه انه يمكن التوفيق له
وذلك ان يجعل في الكبرى وجزء السواد لا يقابل الكثرة ولا يخفى
ان هذا جار في الاجزاء المحمولة وغير المحمولة معا فلا تغفل قال
وهذا ومن الظاهر ان الشرطيتين غير واجبتي الصدق ظاهره منع
صدق منع صدق كل من الشرطيتين وفي السند الذي اورده
بقوله لان المقابل للكل لا يجب ان يكون مقابلا للجزء سند

سند منع العكس مع سند منع الاصل لان المقابل للجزء لا يجب ان يكون
مقابلا للكل لان المقابل للجزء مقابل للكل اذ لو اجتمع الكل معه تحقق
الجزء معه لانا نقول اجتماع المتقابلين انما يستحيل في محل واحد لا
مطلقا ومحل الكل غير محل الجزء نعم اذا كان الجزء محمولا على الكل كان
محلهما واحدا ولعل العلاقة في الكلام اولى على ان يكون المراد
بالوحدة والكثرة معناهما المصدري وثانيا على ان يكون المراد
بهما الواحد والكثير ولذا قال كل ما قابل الوحدة قابل السواد
قال لان كل ما يوجد آه وهذا وما في الحاشية في بيانه يقتضي
ان يكون الوحدة عارضة للموجود من حيث هو والكثرة عارضة
له بملاحظة الامر المغاير والحال انه ليس كذلك كما يظهر بالتامل لكن
هذا الاعتراض لا يقدح في مقصوده كما لا يخفى قال وهذا نظر
المذكور سابقا وهو ان الخصوصية نفس الوحدة وذلك لان
قوله فيلزم ان للوحدة وحدة اخرى انما يتم بعد هذه المقدمة
لا يتم مع التواطؤ وكونه مقولة نوعية كما هو الظاهر من السوق
وقوله لجواز ان يكون الاخير الذي يشتمل على انه اراد بالتواطؤ
ما يتناول التشكيك وقع في دائرة المنافاة التي اوردناها
ثم اعلم ان العلاوة زاد وقوله زائدة على قوله ثبوته مع انه موقوف
على ما هو المقصود لرفع النظر المذكور ولا احتياج اليه بعد ادعائه كون
الخصوصية والهوية هي الوحدة اذ يلزم ح ان يكون للوحدة ح

وحدة اخرى وهذا ادعاء بلا حجة لا يحتاج اليه ارتكاب التركيب انا من
وذلك لان ما صدق مفهوم الوحدة محتاج في كونه واحدا الى انضمام
الوحدة اليه الى قوله وكذا الكلام في وجود الوجود وامكان الامكان
الى غير ذلك اقول فيه نظر لان الماهية لو كانت قديمة بنفسها كانت
قائمة بنفسها نعتا لها مثل العشرة فانه اذا كان قائما بنفسه كان منشأ
ومقيسا واذا كان قائما بالغير فالوحدة القائمة بالنقطة مثلا
لما كان وحدة للنقطة قائمة بها كانت النقطة واحدة بها فاذا اخذت
انها واحدة كالنقطة كانت لها وحدة اخرى قائمة بها وكذا الكلام
في وجود الوجود وغير ذلك مع انهم قالوا الواجب موجود بوجود
قائم بنفسه كان موجودا بنفسه واما الوجودات موجودة بنفسها
واما الوجودات القائمة بالممكنات فلما كانت قائمة بها كانت موجودة
لها لنفسها فكانت الممكنات موجودة بها وليست الوجودات موجودة
بنفسها وقد حقق بعضنا في كتاب تحصيل وجود الواجب المفهوم
قيام بنفسه بهذه الدقيقة فلا نقض قال وان قامت بجزء
واحد كانت صفة الجملة قائمة بغيرها اقول لا يخفى على المتأمل ان
هذا اللازم في الشق الاول وكذا اللازم في الشق الاول لازم
في هذا الشق الثاني وذلك لان الكل مغاير للجزء فلو كانت صفة
الكل قائمة بجزئه لزم قيام العرض الواحد بمحلين وفيه تأمل قوله
ان جميع ما ذكره صورة النقض آه اقول فيه بحث لان هنا احتمالا

وجه التأمل ان هذا انما يلزم ان لو كان المفروض ان صفة الكل ح قائمة بالكل وليس كذلك على ما ظهر من حصر السائل وتفريع
المجيب كيف ولو كان الامر كما ذكره المحشي ما كان لايراد الجواب عقيب ذلك السؤال وجه م ح

احتمالا آخر وهو ان في الجواب اشكالا على تقديره وهو ان يكون الكلام في
المحمول ثم منعا وسنده وح كان الجواب ليس اثباتا للمقدمة الممنوعة
وهو ظاهر ولا ابطالا للسند لان ما يمنع لا يمكن الا ابطاله قال
لان اطلاق الوحدة على ما تحتها بالتواطؤ اقول لا يخفى ان التواطؤ
لا يدل على الثاني واشتراك التواطؤ بمعنى اذا كان المراد منه مطلق
الاشتراك المعنوي حتى يتم قوله والا لوجب ان لا اشتراك في مفهوم
الا منقسمة تقديرا قال لانا نمنع امتناع قيام اه اقول فيه
ان الاولى في تقرير المعارضة اي النقض اذ هذا منع وان المحقق
في شرح الاشارات سماه النقض معارضة من جهة اللغة انما
ليست معارضة والا لزم من قيامها بالعرض قيام العرض بالعرض
وذلك لان امتناع قيام العرض بالعرض مما ذهب اليه المتكلمون
وان نفاه الحكماء واما امتناع قيام العرض بالجوهر فليس مما ينكره
احد قال فيتحقق الاشتراك هو الفرض فيه اشارة الى الحمل بهو هو
مطلق الاتحاد ولكن المتعارف مخصص بما يكون الاتحاد في خصوص
الوجود والفرق على اختلاف التفسير له وفسر عليه ما مر آنفا
قوله اي كون كل واحد منهما محمولا آه وفيه نظر لان هذا الوجه لكل
الاتحاد في المفهوم راجعا الى الاتحاد في المحمول لان المحمولية
بالقياس الى شيء واحد وصف لكل منهما محمول عليهما فهنا موضوع
مشترك ان في محمول واحد فكانا واحدا بالمحمول اللهم الا ان يقال

تسميتها بالنقض بالواحد الموضوعي من جهة اشتراكهما في المحمولية
بالقياس الى موضوع واحد وقس عليه الواحد بالمحمول فقد براوه
ههنا اقسام الوحدة لم يكن مذكورة في كلامهم بيانها انه يمكن
ان يكون جهة الوحدة جنسا لاحدهما فصلا للآخر او نوعا لاحدهما
او نوعا لاحدهما وفصلا للآخر ويمكن ان يكون جزءا خارجيا غير
محمول كبيتين يشتركان في جدار واحد وقد يكون محمولا بالطبع
لاحدهما وموضوعا بالطبع للآخر كالضاحك والانسان المحمول
في مفهوم التعجب هو محمول بالطبع بالقياس الى احدهما الانسان
موضوع كذلك بالقياس الى الضاحك هذا وينبغي ان يعلم ان
ما يكون فيه جهة الوحدة عرضا غير محمول ليس منحصرا في الواحد
بالمناسبة على ما اشار اليه قدس سره بقوله كما بين آه ولعلهم
تركوا ذكره لاشتهاره قال وان كانت عارضة اي
لو كانت الوحدة عارضة واراد بالعارض الخارج المحمول سواء
كان محمولا بالطبع كحمل الصفة على الموصوف اولا كعكسه والحاصل
ان في هذه الصورة كانت جهة الوحدة خارجة عن تلك الكثرة
ومحمولة عليها مع قطع ان يكون محمولة بالطبع فالواحد بالموضوع
او موضوعا بالطبع مع كونها محمولة لا بالطبع فالواحد بالموضوع
هذا هو التحقيق وما ذكره الشارح وتبعه قدس سره وكذا بعضهم
واختاره الشارح ولا يخفى ما فيه من التكلف اذ المحمول محمول خاص

خاص كالكاتبة والضاحك وفي الموضوعية محمول فاحض كسائر المحمولات ما حصر
بالمحمولية في الواحد بالمحمول من بين المحمولات بناء على كونها مشتركة في
الجميع تكلف وكذا الموضوعية محمول فجعلها من جهة الواحد بالموضوع
تكلف ايضا ووجهه ان معروض هذه الصفة موصوف فتأمل
والذي كان الجنس متعلق بقوله الواحد يعني ان الواحد بالجنس
المذكور ههنا اراد به جهة الوحدة وهو الجنس في الوحدة الجنسية
والنوع في النوعية والفصل في الفصلية وليس المراد بالواحد
ههنا الكثير الذي جهة وحدته هي هذه المعنى والا كان الظاهر
هو هذا لان الضمير في قوله وهو الواحد بالجنس راجع الى
الكثير المذكور كالانسان والفرس في الوحدة الجنسية وان كان يحتمل
ان يراد به جهة الوحدة فيه كالحيوان والتفصيل ان في الواحد
بالجنس مثلا يطلق لفظ الواحد اولا وبالذات على الجنس وثانيا
بالعرض على الانسان والفرس فيقال الانسان والفرس واحد يعني
ان جنسهما واحد والمراد ههنا بلفظ الواحد ما هو حقيقة بالذات
وان كان اطلاقها بالعرض قوله فالوحدة على هذا اعدم الانقسام
آه يعني لو فسر الوحدة بعدم الانقسام الى الامور المتشابهة
[illegible] عدم الانقسام الى الامور الغير المتشابهة فيلزم ان يكون
المنقسم الى الامور المختلفة الحقيقة واحدا دون المنقسم الى
الامور المتشابهة ولا يخفى ما فيه اذ العكس اولى فتدبر قال

مرهو واحد

ضرورة مغايرة مفهوم الشيء لمفهوم جزئه اقول ثانيا بل لو كان الكلام
صحيحا من غير حاجة الى ارتكاب سقوط لفظ في ووضع من الكلام
وذلك لان حقيقة النقطة اذا كان مفهوم شيء لا جزء له ومن البط
مغايرة الكل لجزئه فيكون مفهوم النقطة مغايرا لمجرد عدم الانقسام
فان قلت الشيء معتبر في مفهوم الوحدة ايضا ولهذا فسر الوحدة
بكون الشيء بحيث لا ينقسم قلت ذكر الشيء معتبر في مفهوم الوحدة
لا من التعرض للموضوع والمعروض في ذلك كما في الفردية كون
العدد بحيث ينقسم الى متساويين وظ ان العدد معتبر في مفهوم
الفردية مثلا والمراد عدم الانقسام الى متساويين وكذا
المراد في تفسير الوحدة عدم الانقسام وهذا بخلاف ذكر الشيء في مفهوم
النقطة على ما فسره العلامة فانه وقع في التفسير على نحو ما وقع
الاجناس في التعريفات فيكون جزءا منه ثم لا يخفى ان مفهوم نقيض الانقسام
اعم من مفهوم التجزئة اذ القسمة قد يكون الى الجزئيات فعدم
الانقسام اخص من عدم التجزئة فنقول الشيء لان قولنا شيء
لا جزء له ليس في الحقيقة مفهوم آخر وراء كونه بحيث لا ينقسم محل
نظر فتأمل قوله والحق ان مفهوم اه اقول يمكن توجيه كلام
العلامة بوجهين احدهما ان مراده ليس مصداق هذا المفهوم
المركب حتى يكون نفس عدم الانقسام بل نفس عدم الانقسام
هذا المفهوم المشتمل على الاجزاء ومغايرته بعدم الانقسام ظاهر

وثانيهما بانه يعم لكل شيء انه واحد متناول بحسب المفهوم لعلل الوحدة
اذا حمل بنا على مطلق البسيط ولا ان يقول مراده في هذا نفي ايراد
عليه واعلم ان ايراد الشارح عليه مناقشة في المثال ولا يفيد مثل ايراد
المحاكم عليه مناقشة صاحب المواقف على المتن واما ما اورده عليه قدس
سره من ان لا جل بيان كلامه فتدبر قال بل هو امر آخر هو النقطة
اقول فيه ان النقطة لما كانت ذات وضع على ما صرح به فيكون
موجودة في الخارج فكيف يعتبر في حقيقته عدم الانقسام الذي
هو عدمي لا يتصور وجوده في الخارج وذلك ظ وكذا كونها ذات
وضع لا يكون ذاتيا لها لكونها ثابتا بالقياس الى غيرها وما يكون
كذلك لا يكون ذاتيا لانه نسبة وهو خارج عن الطرفين واعلم
ان حقيقة الوحدة لما كانت نفس عدم الانقسام فسلب الانقسام
ليس مثل سلب ذات الوضع ليس امرا ثابتا له بالقياس الى غيرها
حتى يكون عرضيا لها لان معنى ان الثابت للشيء بالقياس الى غيرها
يكون عرضيا ان ما يكون نسبة بين الشيء وبين غيره كما ظ ان
سلب الانقسام الذي هو الوحدة ليس كذلك بالنسبة الى الوحدة
ثم اعلم ان المركب من العارض والمعروض بعضه القائم بمحله كالمركب
من الجوهر والعرض لا يكون مركبا حقيقيا وان كان المركب من الشيء
ومن الخارج المحمول عليه قد يكون حقيقيا كما في المركب من الجنس والفصل
وظ ان عدم الوضع بالقياس الى الانقسام من قبيل الاول

فلا يكون الاول حقيقة حقيقية تركيبها حقيقي وهو باطل ظاهر من ان
الوحدة وجودية وما ذكرنا بيان وتوضيح لما ذكره قدس سره في
الحاشية قال وهو غير صحيح لان انقسام الى الواحد بالتمام ومعا
ماله الاجزاء اقول اراد صاحب الحواشي بالاجزاء جميع الاجزاء
على ما هو الظاهر من لفظ الجمع المعرف باللام وح يرجع الى توجيه
الشارح واسقط حمل الاجزاء على كل واحد واحد قال وبعض لفظ
ماله الاجزاء وما فيه سقطت من قلم الناسخ قوله حاصله ان
قدرا معينا كثلث المثقال مثلا حمل قدس سره المقدار المعين من
الفضة على حجم التعيين العارض لها او الوزن القائم به وجعل
الدرهم اسما لهذا العرض بالفضة لا نفس الفضة المقدرة
اقول لا يخفى ما فيه اما اولا فلان حمل قوام المعين من الفضة
على نفس المقدار خلاف العرف بل المراد من قوام المقدار المعين
من الفضة الحامل والنفس الذي له المقدار بل اذا اريد بذلك
المعنى يقبل مقدار العارض للفضة مثلا على ان قوله لا نفس الفضة
فقط يدل على ان المراد الفضة مع المقدار ههنا واما ثانيا
فلان الظاهر ان الدينار والدرهم والفلس اسم للفضة التي
لها المعين او للذهب وللنحاس وليس هذا اسامي للعرض المذكور
المقدار المعين وهو ظاهر واما ثالثا فلان الجواب في غاية الضعف ولكن
بناء على توهم قيام العرض الواحد بمحلين ولان مسدود

مثلا من مثله بعيد بل الظاهر ان الشارح اراد بالمقدار المعين من الفضة
الفضة المقدرة بهذا المقدار واراد بالمعين المعين الشخصي كما في
نظائره وح لا فرق قوله والا لكان الاتصال بالمعنى الاول في
شيء بهذه الاجزاء اقول لا يخفى انه لا يوجد الحد فيتصل بهذا المعنى
ولا ينفصل فيه فالمراد بقوله ان يكون بحيث حدا ان يكون
مفروضا لا موجودا قوله او يكونان متمايزين اي الطرفان
يكونان متمايزين والا لكان الاتصال بالمعنى الثاني ما ذكره
بقوله كل مقدارين ملتقيان عند حد ولا يخفى ما فيه اما اولا فمعتبر
هذا القيد في هذا المعنى في المشهور ولا يلزم من عدم اعتبار
هذا القيد ان يصير هذا المعنى عين ما قبله بل الظاهر عند عدم اعتبار
هذا القيد ان يكون بينهما عموم وخصوص من وجه اذ يمكن ان
يكون مقداران ملتقيان عند حد يلزم من حركة احدهما حركة
الاخرى كما في المقدارين لا تماس ولا تلازم بينهما لكن ملتقيان
عند حد اللهم الا ان يراد انه يلزم من حركة احدهما حركة الاخر
بشرط بقائهما جهة الملاقاة وكذا يمكن تحقق الثالث بدون
الثاني كما في الجسمين ملتقيان عند حد لكن كل منهما قائم براسه
وبه شمل قال وفيه نظر لان بقاء هوية كل منهما اقول هذا الكلام
على تقرير الملاقاة لكن لاحد ان يقول قيام العرض الواحد بمحلين
انما يلزم لو لم يتحد اولم يعدم احدهما عند الاخر واما اذا فرض

ان واحدها عين الآخر وصار هوية احدهما عين هوية الآخر وكذا
وجود احدهما صار عين وجود الآخر فلا يلزم ومحصل ان من
قال زيد بصير عين عمرو بحيث كان هناك شخص واحد يصدق عليه
انه زيد ويصدق عليه انه عمرو فصار مجموع ما لزيد من العوارض
والوجود وسائر العوارض مع الذاتيات عين ما لعمرو وكيف
يلزم قيام عرض واحد بمحلين بل لا يمكن ومنع هذا الا بهوى
البديهة فان الدعوى اجلى من هذه المقدمات فتامل قال
قوله وان لا يرتفع تحقق اى شيء كان ان جعل العدد على تقدير
كونه عدما لطبع غير الوحدة وعدما لاى شيء كان على انه فى
قوة السلب الكلي ولهذا قال وان لا يرتفع تحقق اى شيء ما
كان ولو جعل عدما لاى شيء كان على انه فى قوة السلب الجزئي
كان متحققا بارتفاع اى شيء كان من شيكون صدقه بكل شيء كان
حتى لما كان موصوفا بالوحدة المقابلة وكان مع ما بينهما من التضاد
اى شيء كان ومنفيا بوجود جميع الاشياء حيث وههنا
محل آخر وهو ان العدد ما لا مساويا للوحدة مساوقا
اياه كالوجود ولم يتعرض له كلام يتعرض لما قلنا وبيانه
بطلانه واما هذا فيمكن ان يق فيه يجد العقل التنافي ولهذا عد
بينه وبين الوحدة اشد من التنافي بينه وبين ذلك الشيء
كالوجود فتامل قوله والا لزم ما ذكره كونه مغايرا لا زائدا

زائدا لكن اثبات الزيادة ينفع الجزئية والنفيية ايضا وذلك بان يقال
لو كان العدد عين الاثنين مثلا او جزءه لم يحمل الاثنين على فرده
الواحد قال قدس سره كان كون الشيء واحدا او وجوديا وذلك لانه
لو كان عدميا فالعدد عدمه وعدم العدم وجود فكان العدد وجوديا
وقد فرض انه عدمي فلا بد ان يق والغرض ان العدم عدمي
حتى لا يمكن ان يق يجوز ان يكون عدم الوحدة وهي ايض عدم حتى
ترفع لا يمكن ذلك لان عدم العدم وجود وقد فرض انه عدمي
هذا او ما قاله قدس سره من الترديد بينهما في معنى العدم لا يلائم
ما هو منه من ان الوجود بمعنى الموجود والعدم بمعنى المعدوم وما
سيذكره الشارح لكونه موجودا في موضوع وفيه نظر اه قوله قدس سره
وقد يبطل بكل ما هو غير الوحدة وذلك بان يق لا غيرية للوحدة الا
يلزم من عدمه وجود العدد وقد لم يكن العدد لو كان عدميا عدم
غير الوحدة وهذا الدليل جار في بطلان كون العدد عدما لشيء
غير الوحدة سواء كان عدما لشيء معين كما اشار اليه قدس سره
او عدما لشيء ما على ان يكون سلبا كليا او سلبا جزئيا فهذا اولى
مما ذكره من حيث العموم قوله قدس سره ليس المراد من العدد والمعدود
وكذا فائدة التعبير في كلام العلامة بكون الشيء واحدا انما
لم يحمل على المعروض كالعدد والا لكان غير ملائم لما سيقول العلامة
قوله قدس سره اى لا يكون شيء واحد من الاشياء موصوفا بالعدد وا

كان الشدة عدم اتصاف شيء من الاشياء بالعدد وليس مختصا
بعدم شيء من اتصاف الموجود لم يكن قوله وذلك يستلزم آه تماما
وبيان لزومه ان اتصاف شيء بالعدد يستدعي ان يكون الموصوف
موجودا فاذا لم يكن شيء من الاشيا موجودا لم يكن شيء من الاشيا
موصوفا به آه فتدبر قال لان المتقوم بالعرض اولى ان يكون
عرضا وذلك لان العرض مفتقر الى الموضوع والمتقوم به اولى
ان يكون مفتقرا اليه فيه بحث اذ لا يكفي للعرضية الافتقار الى
الموضوع في الجملة بل لا بد من الافتقار الى ما هو موصوف
بعين موضوع الجزء لا يكون موضوع الكل محلا له كما في السرير
فانه مستغن عن موضوع كان حالا فيه مع افتقار جزئه وهو
الهيئة اليه قال ضرورة تقوم هذا الافتقار بكون الشيء
واحدا اقول فيه بحث اما اولا فلان المراد بكون الشيء واحدا
هو الاتصاف بالوحدة كما وجهه بقدره وح يتوجه ان المراد بكونه
عددا على هذا هو الاتصاف به وكون الاتصاف بالوحدة مقوما
وجزءا للاتصاف بالكثرة محل نظر بل الظاهر ان الوحدة نفسها مقومة
للكثرة وليس الاتصاف بالكثرة مؤلفا من الاتصاف بالوحدات
كيف والمتصف بالكثرة ليس متصفا بالوحدة القائمة بها بل المتصف
منها ونفس الاتصاف بالوحدة ليس متقوما بالوحدة بمعنى انها جزء
منه واما ثانيا فلان الخلاف في ان الكثرة والوحدة هل هي

من الامور العينية او من الاعتبارات العقلية وان الكثرة متألفة
من الوحدات ام لا وليس النزاع في ان الاتصاف بها وجودي ام
عدمي اذ لا شك في كون الاتصاف امرا وجوديا بمعنى ان السلب ليس
جزءا منه وفي انه غير وجودي بمعنى موجود في الخارج عند من نفى
وجود النسب الاضافات بل ليس هذا خلافا مستقلا بل يدخل في
الخلاف في ان الاضافات من الموجودات في الخارج ام لا وكأن
في صرف عبارة الشرح عن الظاهر والحمل على خلافه مع ان المدعى ما هو
الظاهر فالصواب حمل الكلام على ان العدد هو المتقوم بالوحدات
التي هي عرض فكان عرضا قال وفيه نظر لان الماخوذ في المعرف
الموضوع اقول فيه نظر لان المراد بالوجودي اما ما لا يكون السلب
جزءا من مفهومه او ما يكون من شأنه الوجود في الخارج فاذا
حمل الكلام على المعنى الثاني يكون الشيء غير موجود بالفعل لا يقدح
فيه بل يكفي فيه ان يكون من شأنه ذلك واذا ثبت كون الوحدة
عرضا ثبت ان من شأنه الوجود في الخارج لان المقسم الجوهر
والعرض هو ممكن الوجود في الخارج قال وهو عرض بل عرضي لها
اقول الكثرة كان لها معنيان احدهما الحقيقي وهو ماهية العدد وحقيقته
بل ليس معناه الا ذلك وثانيهما الاضافي وهو عرضي له ولعل
المانع خلط احد المعنيين بالآخر على انا نقول الوحدة جزء من الكثرة
فلا بد من الامتياز بالجزء المختص وان لم يكن جنسا وفصلا

الباعث م

وان العرض م

بناء على عدم صحة الحمل وفيه نظر اذ يجوز ان يكون اخصاصه وبعضه
لا بجزء آخر بل بالعدد المعينة بل بالاحاد قال رحمه الله وهذا معنى قول المعلم
الاول ارسطو قال بعض المحققين من اجلة المتأخرين هذا الحكم
مع اشتمال العدد على الجزء الصوري ظاهر سترة فيه واما مع نفي
الجزء الصوري عنها فلان اذا العدد حق تحقق الوحدات بلا انضمام
امر فيه حصول الوحدات بالعدد وبعينه دخول الوحدات بعضه فيه
انتهى ولا يخفى ان هذا الكلام في غاية حسن والتدانة اقول
على تقدير اشتمال العدد على الجزء الصوري يمكن ان يقع انا نعلم
انه يتحقق الاربعة بمجرد تحقق الوحدات لتلك العدد ولا يحتاج
فيه الى امر زائد يسمى بالجزء الصوري مثلا اثنين في صورة تركبه من
الاثنين او الجزء الصوري للثلثة على تقدير تركبه منه ومن
الوحدات فلو كان الاربعة مؤلفا من العدد الذي دونه لم
استغنا الكل عن جزئه ولا يخفى انه على هذا التقدير تم الدليل
فلا يرد عليه او رد عليه العلامة من النظر على ما نقله الشيخ وحققه
وذلك لانه مسلم انه اذا لم يكن بعض من كل من المثالين مشتملا
على بعض الاجزاء وعلى سبيل التناول كان مستحيلا وظاهر انه على تقدير
الجزء الصوري كان ما نحن فيه من هذا القبيل المستحيل لان في تركب
الاربعة من اثنين واثنين تارة ومن ثلثة وواحد اخرى يكون
الثلثة ليس مشتملا على الجزء الصوري للاثنين قوله وليس الا انما

المذكور آه لا يخفى ان الواحد وان لم يكن عددا بمعنى الكم المنفصل
لكنه عدد بمعنى ما يدخل تحت العدد فينبغي ان يراد بالاعداد ههنا ما
يتناول الواحد فيخرج عن تقومها بالعدد الذي تحته بالواحد لكن
التقوم بالوحدات الصرفة مستفاد من هذا الحكم بقرينة انه هو المط
فتغير المحصل وما من حيث المعنى فتدبر قال رحمه الله او ليس تقومها
بها اولى آه قال قيل كذا القول تقومها بالوحدات ليس اولى من تقومها
بغيرها فيلزم ان لا يكون تقومها بالوحدات ايضا وقيل بل اولى لان
تقومها بها لازم على اي حال ضرورة انها جميع الاعداد الى الواحد
اقول هذا يدل على ان تقومها بالوحدات لازم في صورة تقومها
بالاعداد ولكن لا تقومها اولا بل ثانيا او ثالثا وهكذا والكلام في
التقوم بلا واسطة والا فلا نزاع في تقومها بالوحدات في الجملة
وايضا هذا منقوض بشكل ان يقع بدل الالف بالثاني اولا والاولى
لان تقومه بها لازم على تقدير تقومه بالاعداد وعلى تقدير تقومه بالعدد
فتدبر قال رحمه الله فيلزم من القول بتقومها باي واحد منها آه او رد على
الدليل يمنع انه يلزم على تقدير التقوم بالوحدات ايضا الترجيح بلا مرجح
اقول يمكن ان يقع لا يمكن القول بانه يتقوم ببعض الاعداد التي
دونه دون بعض وانه يتحقق ههنا رجحان لا يعلمه تخفى في المساواة
بين التقويمين محالا حاجة الشك فيه واما التقوم بالوحدات فلما كان
له خصوصية لم يتحقق بالتقوم بالاعداد ويمكن ان يقع فيه لعله تحقق

رجحان شیء ان بعضها کما ان الاثنین لا یتقوم الا به فالتقوم بالوحدة ثم
صار واجبا بعد نفی التقوم بالاعداد فلا یکون مساویا للتقوم
بالاعداد ومتی یلزم الترجیح بلا مرجح فتأمل تعرف قال الشارح لو کان
بعض من کل منهما هذا لیس علی اطلاقه کما فی الترکیب من العشرة
والخمسة ومن السبعة والثلثة بل ینبغی ان یقید بما اذا کان
کل من الاثنین علی قدر واحد کما اشار الیه بقوله لم یکن
احدهما من کل منهما لکن الثلثة قال الشارح لانه لو کان عددا لکان فی
اقول هذا منقوض بالثلثة والخمسة والسبعة وغیرها کما لا
یخفی قال الشارح وان عنوا به ما یکون عددا اقول هذا الایراد بما
نقله عن ارسطو انه قال الشارح بشیء وهو غیر مفید اه والتعریف
علی الجامع لان الثلثة تکون الفرد الاول وهو الواحد لیس له
عدد الیس بجود الاولیة بل کونه فردا او لا وهو لیس بشرط
بین الواحد والاثنین قال الشارح واقول القول بان العدد
اقول الظاهر انه اراد الشاطر بالعدد بالتفسیر هو معنی الکثرة وهی
اعم من العدد المفسر بهذا التفسیر فالاثنان کثرة ولیس بعدد
لم یتوجه ما اورده الشارح لا ما اورده قدس سره من لزوم التعریف
الشیء بنفسه لا یتوجه ایضا ان هذا یدل علی ان العدد متقوم
بالعدد والذی دونه وقد مر بطلانه قال الشارح اذ الاعمی قابل للبصر
بحسب الشخص فی ذلک الوقت اقول ههنا بحث وذلک لان المعتبر

المعتبر فی تقابل العدم والملکة ان یوجد فی مفهوم العدمی کون
المحل قابلا للوجودی ولا یکفی نسبة العدم الی المحل الذی فی
الواقع قابل للوجودی من غیر ان یعتبر فی مفهوم لفظ العدمی
کون المحل قابلا ولهذا صرحوا بان التقابل بین الوجود والعدم
تقابل السلب والایجاب دون العدم والملکة مع ان جمیع المعقولات
قابل للوجود المطلق وذلک لانه لا یفهم من لفظ العدم قابلیة
المحل قال الشیخ فی الشفاء العمی هو عدم البصر بالفعل مع وجوده
بالقوة وعلی هذا فلا بد فی تقابل العدم والملکة المشهوری
ان یفهم من لفظ العدمی کون المحل قابلا للوجودی بشخصه
فی وقت اتصافه بالعدمی کالکوسجیة بالقیاس الی اللحیة بمعنی
الکوسج من کان قابلا بشخصه للحیة فی وقت اطلاق الکوسج
علیه ولهذا لا یقال الکوسج للمرأة ولا للامرد ومن الاول ظهر
ان المعتبر القابلیة بشخصه ومن الثانی ان القابلیة بحسب الوقت
وبما قررنا ان تقابل العمی بالقیاس الی البصر لیس تقابل
العدم والملکة المشهوری اذ لا یعتبر فی مفهوم القابلیة
بحسب الشخص بل المعتبر القابلیة بحسب الشخص او النوع او الجنس
القریب ولهذا لا یطلق علی الاکمه والعقرب قال الشارح وقد یقال
ان تقابل وجود الملزوم اما من جهة ان عدم اللازم ملزوم
لعدم الملزوم وفی قوته او من جهة وجود الملزوم فی قوة وجود

اللازم بنا لحقيقة التقابل بين وجود الملزوم وعدمه او بين وجود
اللازم وعدمه والمراد من عدم الاجتماع في تعريف التقابل هو
عدم الاجتماع بالذات ويؤيده ما يجي من ان المصنف حكم بالتقابل
بين الواحد والكثير فاسح عن هذه الاربعة المذكورة لان التقابل
بينهما بالعرض والمقسم فيها ما هو بالذات ويمكن الجواب ايضا
بان المراد ما ليس عدما لما اعتبر عدميا له ومقابلا مع عدم اللازم
في هذا الاعتبار يكون وجوديا له لانه ليس عدما لوجود الملزوم
وبهذا اندفع ما يقال ان التقابل بين العمى والاعمى او عدم
العمى بين العدميين اذ عدم العدم ليس نفس مفهوم الوجود
كما مر لسالا شارة وان كان مستلزما له والتقابل بين نقيضي المفهومين
وذلك ان يبين انه داخل في الايجاب والسلب قال اذ المقيدان
المشهوران امران ينسبا آه اقول لا يخفى ان هذا يرجع
الى ان نقض ما مر من تعريف مطلق المتقابلين والمشهوران
التقابل المشهوري لا فرق بينه وبين الحقيقي الا باشتراط
غايته الخلاف فيه دون الحقيقي وقد مر اليه الاشارة في الملاك فوقه
نعم التضاد بحسب اصطلاح المتكلمين عبارة عما ذكر وحيث جعلوا
النسبة بين الامرين منحصرا في التماثل والتضاد والتخالف
ولعله اراد بالمشهوري المشهور بين علماء الكلام وفيه تعسف
وبعد ما قررنا منه وضح عن ان تكلف مثال هذه قال اما التقابل

التقابل قال آه اراد انه قد يخلو المحل عنهما والا يمكن اعتبار التقابل في
الذين لا يخلو المحل عنهما كالمناسبة في الجملة اذ لا يخلو شي منهما عنها
اذ ليس معدوم وجود ان لا يوجد بينهما المناسبة لاتحادهما كالمتماثلين
فالمتماثلان في الامكان او المعلولية للواجب وان كان احدهما علة للآخر

فالمناسبة م

فالمناسبة من جهة علية احدهما ومعلولية الاخر وكذا يمكن ان يعتبر
في الوجود المطلق والعدم اعتبار قابلية المحل بناء على ان جميع
المفهومات قابلة للوجود المطلق فيعتبر في مفهوم لفظ العدم ملكة
القابلية فصار بينهما تقابل العدم والملكة قال ولقولك بصير
واعمى آه اقول لا يخفى بعد ما حققنا ما فيه اذ ليس يعتبر في مفهوم
العمى القابلية بحسب الشخص والا لم يصح اطلاقه على الاكمه والعقرب
والمعتبر في العدم والملكة المشهورين ذلك ولا يخفى الاثبات الما
ممكن كذلك بل الصواب التمثيل بالجبهة والكوسجية بالنسبة الى الجنين
قوله وهو قابل للاستنارة حتى يصدق على الهواء العرف والا فكل
بل المعتبر في مفهومه ان يكون من شان نوعه بل شخصه الاستنارة
فلا يصدق على الهواء فالمحل خال عنه وعن مقابله الذي هو المعنى
قال لقولك لهذا المعدوم هو بصير واعمى وذلك لان المعدوم
لا يتصف بالسمع والبصر لا بحسب شخصه ولا بنوعه ولا بجنسه
اقول فيه بحث لان الحكماء جعلوا الملكة مقابل عدم المحل للبحث لانه
فالملكة الذي كان من جهة عدم المحل وكان المحل بحيث لو وجد كان

متعلقا بما صدق عليه هو المطلوب المراد ههنا قوله واخص منه بحسب العارض
جنس المقابل اعم بحسب الذات واخص بحسب الذات واخص باعتبار
عارض التقابل فان اراد بالذات ما صدق عليه فلا اعمية له وان
اراد المفهوم الكلي الذي يعرضه التقابل ففيه ان لا مفهوم جنسا
يعرضه التقابل اللهم الا ان يريد مفهوم شئ ما وفيه انه ليس الكلام
في اعمية مفهوم الشئ مثلا على ان ما يكون منقسما الى الاربعة هو
مفهوم المقابل لا مفهوم شئ آخر بل الصواب ما حققه قدس سره
من ان الاعم هو مقابل المقابل لانه المقسم والاخص بعينه هو
مفهوم المقابل لكن يختلف باعتبار العموم فالاخصية من جهة
نفس مفهوم المقابل من حيث هو بان يكون مرجعه القضية الطبيعية
التي موضوعها طبيعة المقابل والاعمية الجزئية من جهة التعارف
والحاصل ان بعض المفهومات قد يكون فردا جزئيا لقسم اليه
كمفهوم الكلي بالقياس الى الجنس والاعمية الجزئية التي موضوعها
المضايف ليست متعارفة لان الحكم وان كان على ما صدق عليه ما
صدق عليه الموضوع لكن على ان يكون ما صدق عليه الموضوع
نفس مفهوم المحمول لا من حيث جزئياته واما الاعمية من جهة
التقابل فباعتبار الصدق الذي ماله الموجبة الكلية المتعارفة
من جانب الاخص والاعمية الجزئية من جانب الاعم هذا ما سنح لي
الحاشية ولا يخفى ما فيه فان مفهوم المقابل لو كان فردا للمفهوم

لمفهوم المضايف من النسب المتكررة فالمضايف الآخر انما نفس مفهوم
او فرد منه وشئ منهما لا يصلح لهذا وهو ظاهر وثانيا صدق حمل الجنس
على الحيوان وحمل الحيوان على افراده يؤيد ما حققنا لكن ينبغي ان يعلم
بان يكون مراده ان جهة عموم المضايف وخصوص المقابل من
جهة اعتبار خصوص التقابلات الخاصة العارضة مثل السواد والبياض
لكن لما كان خصوص نفس مفهوم الكلي وما يغايره الا باعتبار حمل الحد والشئ
الذي من جهة الحقيقة من جهة نفس المفهوم اي مفهوم المقابل وحمل
مفهوم مقابل هذا الصدق المتعارف بالنسبة الى الافراد التي
كان عرضيا لها كالسواد والبياض مثلا فيصير الحاصل ان خصوص
المقابل مندرجة تحت مفهوم المضايف فالمقابل من حيث صدقه
على ذلك المخصوص اخص من المضايف واما من حيث صدقه على مثل
التضايف وسائر افراده فيكون المقابل اعم بل نقول ما كان
فرد المتقابل هو التقابلات وكان منقسما الى التضايف وغيره
هو مفهوم المقابل ولا يخفى الفرق بين الاعتبارين فتامل هكذا
ينبغي ان يحقق هذا الموضع فتامل قوله وهو منع الكبرى وذلك
لان الاجتماع المعتبر في الكلية والجزئية هو الاجتماع في الوجود
الثاني في التقابل هو الاجتماع في المحل الواحد ومن البين ان
الاول لا يستلزم الثاني اقول وايضا ما صدق عليه الوحدة جزئيا
صدق عليه الكثرة وليس الكلام فيها بل في مفهومها وفي كون مفهوم

احدهما جزء المفهوم الآخر تأمل قال ولان موضوع الضدين
واحد وفيه بحث لان الواحد اللازمة في موضوع التقابلين
ان يكونا متقابلين الا موضوع واحد والحال في الوحدة والكثرة
كذلك وايضا انه لا بد ان يمكن ان يوجد كل منهما في محل آخر فغير لازم
كيف وقد مر ان احد الضدين قد يكون على التعيين لازما للموضوع
والبقية ذلك مثل الفرسية واللافرسية على ان ذلك منتقض بالوحدة
واللاوحدة والكثرة واللاكثرة قال وكذلك القول في الواحد
ايضا آه هذا يدل على ان المراد بالوحدة والكثرة عند قوله فلان
الوحدة مقومة الكثرة معناها المصدري لا الواحد والكثير وح
يتوجه انه كيف يصلح ان يكون تعليلا لقول المص الواحد يقابل
الكثير لانه قد ثبت نفي التضاد بين الوحدة والكثرة اولا فيح
يقاس عليها الواحد والكثير لانا نقول ما ذكره في الوحدة يجري
لا تشبيه في الواحد والكثير فالغرض بيان الوحدة والكثرة …
مستدرك في القصر قوله لان اعتبار صدقه على افراده يجز
اعتبار اضافته اقول هذا مسلم لكن من اعتبار صدقه على الافراد
يلزم اعتبار الاضافة على ما لا يخفى على المتأمل هذا ان اريد بالمطلق
مقابل المقيد على ما يشعر به عبارة العلامة حيث قال الوجود المطلق
في التضايف بعين واما اذا اريد بالمطلق مقابل المتضايف اي الموجود
فلا يلزم من اعتبار صدقه على الافراد كونه مضافا الى المعروض

المعروض قوله فان زيدا اذا كان متصفا بعدم عمرو اقول فيه نظر
لانا نفهم من العدم الا معنى لا يجامع الوجود اصلا وبهذا قالوا هذا …
معدوم ثم نقول لكنه موجود بوجود عمرو ونسبة العقلاء الى التناقض
وما قوله لا نفهم من العدم لا يجامع الوجود اصلا والعدم في …
العدم وتقييده بعده تحصيل اصل معنى العدم وعدم فوته وما ذكره فهو
من معنى العدم المطلق اي المنافي لوجود ما في الجملة ليس هو معنى العدم
ولو سلم فاما هو مطلق العدم وقد فرقوا بين العدم ومطلق العدم
فتدبر فيه اقول اذا اريد بالعدم سلب الوجود واما اذا اريد معنى السلب
وهو المراد هاهنا فلا مانع من حمله على كل الموجود اذ لا منافاة بين
كون الشيء لا زيدا او كونه موجودا والعدم بمعنى رفع الوجود كما
يقابل الوجود لا شيء آخر قال فالضدان هما على كل واحد من موجود
يغاير العدمين التقابل ان يقول قد لا يكون بين الملكتين واسطة
مع كونهما وجوديين وايضا قد يكون احد العدمين منافيا للآخر
كالامر وعدم العمى ومع لا يتحقق الواسطة مع يجتمع العدمان فيهما
وايضا يجوز ان يكون على تقدير الواسطة وعدم منافاة احد العدمين
للآخر وكلاهما من قبيل عدم الملكة غير ترفع عن المحل غير التقابل
كما في عدم قابلية البصر وعدم الحول الحول عما من شأنه الحول فلا
يجتمع العدمان في محل واحد وكل ما يوجد فيه قابل الحول لا يوجد
فيه قابلية البصر وهو ظ قوله سلمناه هذا الكلام منه قدس سره

لا صلاح ما ذكره الشارح حيث قال سلمناه لكن لا يلزم آه وذلك لان
ما ذكره الشارح ورد عليه او رده قدس سره بقوله وفيه نظر وهو رد
ما علم ما قرره ههنا وقوله قدره قيل فيه نظر اشارة الى ما ذكره المحشي
بقوله وفيه نظر لانا لا نسلم وجوابه في بعض النسخ لم يذكر فيه اى في
هكذا وجواب المنع آه وقوله في الحاشية الاخرى والكلام انما
هو في الاول اى الوجود في نقضه فيه تامل لان الانتقاض انما
هو باعتبار الوجود ولغيره وقوله ما ذكرناه في الحاشية الاخرى
الا ما ذكره في الحاشية المتقدمة بقوله وحاصله حيث قال فلا شك
ان المتقابلين المذكورين لا يجتمعان كذلك فتدبر فيه قوله فهو
ضرورة ان مثل هذا لا يكون موجودا في الخارج اقول فيه نظر
لان مثل هذا يستحيل عدمه بمثل ما ذكره في الوجود وذلك لان
ما يمتنع عدمه بمثل ما ذكره في الوجود لو كان معدوما لاجتمع النقيضان
او يلزم ان يمتنع العدم وان لا يمتنع العدم ويمكن ان يوجه بان المراد
انه يكون معدوما اعم من ان يكون ذاته معدوما مع الاتصاف
بامتناع العدم او من حيث انه ممتنع العدم والوجود معدوم
بمعنى انه لا يكون لذلك المفهوم مصداق اى لا يصدق هذا المفهوم
على شيء في الخارج فقط لا في الذهن ايضا بل هذا من الفرضيات
الصرفة كزوجية الخمسة قوله ليندفع ما في الحواشي القطعية
من ان قوله كل مركب قول لا فائدة في تخصيص الدعوى مع عموم

يعني الوجوب والامكان والامتناع

عموم الدليل اذ الافتقار معلول للامكان ليس الا كما في موضعه او لانه
غير متحقق فاذا لم يتحقق في المركب المفروض لزم كونه محالا قوله لكن
التلازم بين الكلامين تعليل آخر وانما يكون ذلك التعليل اى لانتفائه بانتفاء
جزئه غير ملايم لانه راجع الى ان الواجب ليس بجزء لان كونه
ذا اجزاء يستلزم الامكان فيتوجه ما مر آنفا وهو ان هذا متحقق
في الممتنع الذاتي فلا يستلزم الامكان بل الا ان يقال ان يجب
ان يوجد يستلزم الممتنع ان لا يوجد ومع هنا فرض المجموع مركبا
من الممكنات ولا شك ان عدم امتناع ان لا يوجد لعله يستلزم
لعدم امتناع ان يوجد الكل فلا يكون المجموع واجبا وايضا
لا يمتنع ان ينعدم الكل بانعدام كل واحد من اجزائه ضرورة ان
عدم الكل بهذا الوجه ليس يمتنع لا اولا آه ولا بغيره اى اما الاول فظ
واما الثاني فلان الممتنع هو انعدام الشيء مع وجود علته واما
انعدام العلة والمعلول فليس بممتنع اصلا قوله فكره من التعليل
حق وصواب لكن ما اورده عليه مندفع بان العلاقة لا تثبت الا بالكل
بتحقق الاجزاء فتدبر وانه حاصل في الممتنع بل فصل في الدليل ما بين
نفي كونه ممتنعا بانه موجود ونفي كونه واجبا بتحقق الجزء وظ ان
الموجود الذي له جزء ليس واجبا وهذا كاف له قوله وعن انه يمكن
لا ينتقض ايضا لان الموجود الذي له جزء لا يكون الا ممكنا اذ هذا
ما حققه المصنف آنفا بعينه ويمكن ايضا ان يوجه انتفاء الشيء بانتفاء

جزء المراد منه اما الافتقار بالفعل وهو ينافي الوجوب الذاتي واما امكان
الافتقار فيرجع الكلام الى انه يمكن ان ينتفي الكل وكان بعينه ما ذكره
من التعليل ويمكن ان يتكلف بان مراده قده توجيه كلام العلامة بهذا
ثم قال وتوجه على قول الشارح انما خصصنا الافتقار بالوجود اه انه على
تقدير عدم التخصيص لا يرد النقض لان الافتقار الذي جعله مستلزما للامكان
هو الافتقار الى الجزء مطلقا نعم لا بد من التخصيص بالوجود لما مر ان الكل
لا الجزء يتحقق في الممتنع لكن مع قطع النظر عن التوجيه الذي ذكره واعلم
ان الجوابين اللذين ذكرهما الشارح ليس بصواب على ما قيل والتزام كون
المركب من الضدين بل النقيضين ممكنا ذاتيا ايضا ليس بصحيح فلا بد ان
يتأمل ويجيب فنقول وبالله التوفيق الممتنع بالذات هو اجتماع النقيضين
لا مجموع النقيضين او يمكن تحققهما على سبيل التعاقب الخ او مجموعهما من
حيث هو مجموع ولهذا اشتهر في الالسنة ان اجتماع النقيضين محال فان قلت
ننقل الكلام اليه فان الاجتماع نسبة قائمة بمجموع الضدين مثلا مفتقرة اليهما
والافتقار ملزوم للامكان الذاتي قلت النسبة انما يفتقر الى الطرفين
من حيث الوجود لا من حيث العدم ايضا ولهذا قد ينتفي النسبة بين الامرين
بدون انتفاء احدهما كالمحبة والعداوة بين الشخصين لا يقال الاجتماع
خصوصية مفتقرة الى الطرفين من حيث العدم ايضا اذ لا يمكن عدمه مع
تحقق الطرفين فعدمه لا يكون الا بعدم احد الطرفين فلا يكون في ذاته
مقتضيا للعدم لانا نقول يمكن عدمه مع تحقق الطرفين على سبيل التعاقب

النقيضين هو

التعاقب نعم لا يمكن عدمه مع تحققهما على سبيل الاجتماع وذلك لا يقتضي افتقار
عدمه الى عدم احد الطرفين بل ذلك لما ان احد النقيضين لا يمكن مع تمام
الآخر فان قلت كيف يمكن ان يكون الشيء ضروري العدم ويمكن الوجود
وقد تقرر في الطبيعيات ان ضرورة العدم ملزومة لامتناع الوجود قلت
هذا ايضا ممتنع الوجود اذ لا معنى لامتناع الوجود الا ضرورة العدم
وكون الذات مقتضية للعدم اقتضاء تاما واما ما قال انه يمكن الوجود من
افتقاره في الوجود الى الطرفين فهذا الافتقار انما هو فرض وجوده
الفرضي ومعناه انه لو كان موجودا لكان مفتقرا الى الغير وكان ممكنا
ذاتيا فلا يلزم امكانه في نفس الامر وذلك مثل ان يقال شريك الباري
على وجوده لكان واجبا مع انه ممتنع بالذات فان قلت هل يمكن ان
يقال مثل هذا في المركب من الضدين قلت لا بل لان احتياج الكل الى
الاجزاء من حيث الوجود في العدم ضروري ويمكن تقويته بان ذلك
في المركبات الممكنة وذلك من المتحقق فالافتقار في مثل هذا المركب الى
الاجزاء من حيث الوجود الفرضي والافتقار من جهة العدم انما هو
من حيث الوجود فاذا كان هذا بحسب الفرضي فكذا الاول فلا يلزم
منافيا في الامتناع الذي بحسب الواقع فاحفظ ذلك قال ره اقول وهذا
انما يتم اذا كان المانع امرا وجوديا فانه ان المانع انما يكون متوقفا
عليه من حيث العدم فاذا كان المانع امرا عدميا يكون التوقف
على وجوده لم يكن هذا مانعا بل شرطا متعارفا لانه مما يتوقف المعلول على

وجوده ولا يكون جزءا له ولا منشأ المعلول ولا الا جله واى حصول الحكم
ادعى ان العلة التامة بجملة لابد ان يكون موجودة والعلام يمنع
ذلك ويسنده بجواز ان يكون مشتملة على عدم المانع بالمعنى المشهور
المقابل للشرط فظاهر ان هذا لا يندفع باحتمال ان يكون المانع عدما
فشرطه وجود وبالجملة كلام الشارح منع في مقابلة المنع ولما كان مـ
اطلاق العلة التامة على الفاعل المستقل خلاف المتبادر وادعى
لكن كان جايزا اكتفى الشارح فيما بعد بهذا الاحتمال العلاوة فالاولى
ولم يقل فالصواب قوله والثانية باعتباره هذا مبنى على ما بالذات
على ما بالغير ويجي دليله في بحث التقدم الذاتي مع ما يرد عليه ثم انك
قد عرفت ان الاستلزام ههنا متعاكس فيجوز ارتفاع ما بالغير
مع تحقق ما بالذات فيتصور في غير هذه الصورة وقد اشار اليه فيه
حيث قال نظيره في نفس التعليل ولا يلزمه التطبيق على ذلك المحل
ويمكن ان يوجه بتخصيص الحكم بما لم يتخلف فيه ما بالغير عما بالذات
لذاته فيتم الدليل وان يوجه بان المراد ان هذا اى كون الاول
ما بالذات والثاني ما بالغير كان بسبب رجحان الاول بالعلية لاشك
واذا لم يكن هناك مانع عنه كما فيما نحن فيه اذ لا تخلف فيه فان قلت
الاولوية ايضا كان للذات لا لذاته بل بسبب الغير الذي هو الا
ستحقاق فيه قلت الامر كذلك لكن الاستحقاق فيه منشؤه ذاته بنفسه
بخلاف الاحتياج الى الغير الذي هو خارج مباين واعلم ان المشهور

المشهور ان الامكان هو سلب ضرورتي الوجوب والامتناع اى سلب ضرورة
الطرفين وههنا فسره الشارح باستحقاق فيه سلب الضرورة لا بنفسه والوجوب
فيه انه اراد بيان ان هذا المعنى كان للماهية من حيث ذاتها بنفسها
الذات يستحق الاتصاف بالامكان فعبر بنفس الاستحقاق فيه والانصاف
ان معناه امكان ان الامكان قال قوله وجب ان يكون الشيء موجودا
ما دام موجودا لا يخفى ما في هذه العبارة لان معناه ان الشيء اذا وجب
مع ان هذا يستفاد منه ان اثبات الوجوب هو وجوبه والكلام
في ان الوجوب بسببه ويمكن اى بسبب ذلك المراد ان دوام الوجود بسبب الوجوب
بان يكون المراد من الثبات الدوام ويمكن ان يكون المراد من
الثبات الوثاقة لوهم ينافي ان الوثاقة في نفس الوجوب قوله
وذلك لا يستلزم كونه مستغنيا في الوجود وثباته اقول فيه بحث
اما اولا فلان اثبات وجوديه الواجب من جهة انه مستغن
اثبات الوجود انما يتوقف على كون الوجوب له مدخل فيه حتى
العلية فراجعه وقد منعه اولا ثم على كونه فاعلا مؤثرا وقد منعه
ثانيا ولا توقف له على كونه فاعلا مستقلا حتى يلزم دعوى الاستلزام
فهذا منع مقدمة لم يدعها المستدل ولا يتوقف مطلوبه عليها ولعل
ثانيا فلان هذا منع مقدمة ضرورية لان استلزام الوجوب للوجود
ودوامه وثباته ضروري وكيف يمكن القول بتخلف الوجود عن
الوجوب مع تحقق الوجوب في زمان ولا يتحقق الوجود فيه

قوله وهذا انما يتم لو بين ان ثبات الوجود امر وجودي اقول
فيه نظر لان الكلام على فرض كون الوجوب فاعلا للوجود وثباته
فظاهر ان مفيد الوجود لا بد ان يكون موجودا بالضرورة وكون
الوجود وثباته امرا اعتباريا لا يضر اذ ليس المراد بعلية الوجوب
للوجوب وثباته انه اوجد الوجود وثباته بل انه اوجد الماهية
وافادها الوجود في الزمان ولا شك ان فاعل في ان المفيد للوجود
بذلك المعنى لا بد ان يكون موجودا وما ذكرناه على مجاذاة ما في
الحاشية حيث حمل اقتضاء الوجوب للوجود وثباته على انه فاعل له
لكن الحق ان مرادهم من العلية والاقتضاء هنا تقدم الوجوب
على الوجود بالذات بمعنى ان الشيء لم يجب لم يوجد لا انه فاعل
موجد له او للماهية كيف والوجوب ليس وجوديا الا من فاعلها
لا من وجوبها ايضا من فاعلها وظاهر ان الاقتضاء بهذا المعنى
ظاهر لان العقل يحكم حكما ضروريا بان الممكن ما تساوى طرفاه وجوده
وعدمه لذاته وبطل الاولوية الذاتية فما لم يجب طرف فيه
لم يقع فما لم يجب وجوده لم يوجد وما لم يجب عدمه اي يمتنع الوجود
لم يعدم اصلا وحاصله ان الماهية تجب من فاعلها اولا فتوجد
منه في الفاعل اوجبها ثم اوجدها واما الواجب تعالى فهذا المعنى
فيه محال بل كان معنى تقدم الوجوب على الوجود وتقدم اعتبار
كونه واجبا على كونه موجودا انه وجب من ذاته فوجد بهذا

بكذا ينبغي ان يفهم هذا الكلام قوله قلنا هو عين وجوده الخاص فتقدم
على الوجود المطلق وقوله في الحاشية الاولى المراد ههنا التقدم على الوجود
المطلق وذلك حق اقول فيه نظر لانهم قالوا الشيء ما لم يوجد والمعنى
ان الوجوب متقدم على الوجود الذي كان الشيء موجودا به وظاهر
ان موجودية الواجب انما هو بالوجود الخاص لا بالمطلق لان مرادهم
من اثبات عينية الوجود ذلك ان يكون الواجب موجودا بنفسه
لا بامر زائد عليه حتى يكون مفتقرا الى امر ابث لموجوديته فالمقصود هنا
ان كونه تعالى واجبا متقدم على كونه موجودا بذاته فلا يفيد ما اراد
بما ذكره في الجواب في الموضعين اقول بل الحق في الجواب ان بين
كون تلك المفهومات عين الواجب ليس بمعنى انها عينه من حيث
المفهوم اذ كيف يقول عاقل بان المفهومات المتغايرة من حيث
الماهية بل المتباينة في الصدق عين ذات واحدة بل مرادهم
ذلك على ما صرح به المحققون ان ذاته تعالى نائب مناب تلك الصفات
ويترتب كلامهم الا على نفي الصفات واثبات لوازمها
عليها ومعنى كلامهم ان الوجوب متقدم على الوجود وتقدم احد
الاعتبارين على الآخر لان ذاته من جهة انه مبدأ الآثار وجود
ومن جهة انه مبدأ الوثاقة وجوب كما انه من جهة انه مبدأ الترجيح
ارادة ومن جهة انه تساوي الطرفان عنده قدرة وقس على
هذا فلا شك ان هذه المفهومات اعتبارية زائدة على ذاته تعالى

لم يجب ح

ولبيت نفسها والتقدم والتأخر انما هو بين تلك الاعتبارات لا بين
الذات مع نفسه فتأمل قوله قده وجوابه ما عرفت اقول قد علمت ما عليه
وعلمت ما فيه من التحقيق قوله قده يجوز ذلك آه اقول انه دفع ما اورده
الشارح لكن بوجه آخر وهو ان هذا يقتضي عدم كون الواجب واجبا
وهو يخالف ما ادعاه المص من كونه عينه قال الشارح لانا نقول من
الرأس لا يخفى ان مقصود صاحب الحاشية دفع ما اورده الشارح من المنع
وظاهر انه يندفع بهذا الجواب فما ذكره بقوله لانا نقول آه كان ينبغي
ان يدفع به المنع الذي اورده في قوله لا يقال وظاهر انه لم يدفع
به المنع المذكور بل لم يتوجه اليه اصلا ولم يتوجه لايراد آخر موضع
آخر فما ذكره بقوله على انا نقول حتى يكون جوابا بتغيير كلام المعترض
عليه ذكان قبيحا بل ليس فيه الا اعادة النظر المذكور ولا معنى
اخرى وليس مزيد عليه زيادة معتدة بها وايضا بناء الكلام
على المقدمة المزيفة او لا تم الايراد عليه ابتداء الكلام آخر تطويل
بلا فائدة فتأمل قال الشارح من ان تقدم الصفة على اه ولا يخفى
ان ما ذكره العلامة في الحقيقة ايراد على كونه واجبا ولا وجه
لان يكون الوجوب نفس ذاته او غيره وربما يجاب ان الوجوب كيفية
نسبة الوجود الى الماهية الذي كان الواجب بوجوده الى الذات
لكن يكفي في تحقق النسبة التغاير الاعتباري مثل الذات من
حيث انها ذات وموثرة ومغايرها من حيث انها مبدأ التأثير

التأثير وباعتبار حيثية كونه ذاتا وموجودا وغير حيثية كونه وجوبا فالنسبة
يحقق بهذا التغاير فتأمل قوله قده واذا ضم ما ذكرنا والطبق الدليل
عليه انتقضت المقدمة اقول فيه بحث لان قوله لو كان ثبوتها للكل
زائدا لا شك انه اتفاقية والاتفاقية لا يعتبر لزومها باخذ المقدم
في التالي وجعل التالي مركبا منه ومن تالي الاتفاقية لان عدم
استلزام المقدم الجزء الذي هو تالي الاتفاقية مستلزم لعدم استلزام
المجموع المركب منه ومن نفسه ضرورة ان استلزام الشيء للكل
لا ينفك عن استلزامه الجزء وقد علمت انه غير مستلزم الجزء الذي
هو تالي الاتفاقية وبقولنا التالي مركب من نفس المقدم ومن شيء
لا يكون لازما له والمقدم لا بد ان يكون له علاقة لكل واحد من
جزئي التالي وظاهر انه لا علاقة بينه وبين ما لا يكون التالي لازما
على انا نقول احد جزئي التالي غير لازم والآخر نفسه وشيء منهما
لا يكون لازما فكذا المجموع وغيرها فيه واعلم ان كلامهم في
بحث قياس الخلف يؤيد ما ذكره قده سره فانهم جعلوا مقدم اللزوم
لو صدق نقيض النتيجة يصدق مع مقدمة صادقة في الواقع لزم
مع كون المقدم ثابت لازمه لنقيض النتيجة وسيجيء في كلامه قده
في بحث تلازم الشرطية والحصرية ما يكون موافقا لهذا الكلام
فانتظره قوله قده قيل في هذه العبارة ما فيه اقول الجواب عنه
ان كونه واجبا بالذات بحسب الواقع واما كونه واجبا باكونه

لان بعض الشيء لا ينفك عن الشيء فهو لازم للشيء [illegible] لا يكون [illegible]

فلا نم على تقدير زيادته وايضا لما كان الوجوب مستندا الى الذات فلا
ينافي الافتقار اليه في وجوبه الذاتي على ما صرح به الشارح قدس سره في بحث
الاولوية الذاتية لا يق لا نم ان الواجب اجب لوجوده لو كان
نفس كونه واجبا لان هذا ليس بمستقيم على فرض كون الوجوب ثبوتيا
موجودا الا ترى ان البياض سبب لكون الشيء ابيض قال
وامكان عدم المعلول فيه بحث اما اولا فلان اتصاف الواجب بالوجوب
لا يتوقف على وجود الصفة في نفسها حتى يلزم من امكان عدمها
في نفسها امكان زواله عن الواجب مع ان الجواب انه على تقدير كون
الصفة ثبوتيا لا يمكن زواله عنه بقاء الاتصاف بها واما ثانيا
فلان ذات الواجب يقتضي وجوده ونفسه يقتضي وجوده وجوبه فلا
يلزم امكان عدم الواجب نظرا الى ذاته فتدبر قوله ولا يلزم
ذلك كون وجوب الوجود ثبوتيا اه لكن لما متوافقين في الماهية لو كان
فيه نظر لانه على تقدير التوافق في الماهية لا يجوز الاختلاف في كونها
حقيقية او اعتبارية اما اولا فلان الاعتباري بمعنى الممتنع
اي ما ليس من شأنه الوجود لذاته فلا يجوز الاختلاف في هذه في
ماهية واحدة واما ثانيا فلان كل صفة من شأنها الوجود العيني
لا يمكن الاتصاف بها الا بوجودها في موصوفها وجودا عينيا ولذا
اثبتوا كون لوازم الماهية اعتبارية صرح بذلك جمع من المحققين
وقالوا لو جوزنا ذلك لزمنا تجويز كون الجسم ابيض ببياض معدوم

معدوم ومتحرك بحركة معدومة وذلك سفسطة ظاهر البطلان قال
واما ان التقدير انه زايد اقول في تقرير الشارح مصادرة على المط
وذلك لانه اثبت كونه زايدا بقياس استثنائي يستثنى فيه نقيض
التالي وهو مجموع كونه ثبوتيا زايدا وظ ان استثناء كونه
ثبوتيا زايدا متضمن لكونه زايدا وهو عين الدعوى ولعل ما حكم
قدس سره بقوله هذا التعليل ليس بصحيح اه اشارة الى ما ذكرنا
قوله فقد عرفت في الحاشية السابقة ما يندفع به هذا وتم
قول الشارح اشارة الامام منه في توجيه الترديد من ضم الوجود
الى الزيادة وقد علمت ما عليه ايضا من ضم الوجود الى التالي
يكون القضية هكذا لو كان الوجوب ثبوتيا لكان موجودا
زايدا وهي القضية وهي قولنا لو لم يكن الوجوب زايدا لم يكن
موجودا زايدا ليس عكس نقيض لها بل هذا عكس مستوى لها العكس
لكنه جزئية ولا باس به ايضا ان هذا يقتضي ان يجعل التالي
ههنا مركبا لان التالي في اصله مركب الشرطي الكلام على فرض
كون التالي متعددا على ما فهم العلامة ولهذا قال رحمه الله بعد ما
مر فتامل من هذه ولا يخفى ان هذه المقدمة في دليل كون الوجوب
ثبوتيا محال فما حاجة اليه اذ قد تم الكلام دونها على ما لا يخفى قوله
وفيه بحث لان بديهة العقل حاكمة بان الشيء ما لم يتقرر اولا بالذات
لم يوجد له صفة وجودية اي موجودة في الخارج اذ هو المراد بالثبوت

ههنا وح كان المراد من قول المص يلزم ثبوت الصفة الثبوتية اي الموجودة
في الخارج متى يكون الشرطية لزومية ولذا كان مراد الشارح من
قوله لان ثبوت الصفة الموجودة فلا يرد ان هذا المحذور لازم
على تقدير كون الوجوب اعتباريا ايضا لان تقدم الوجوب على الوجود
ضروري على اي حال وذلك لان ثبوت الغير الموجود للشيء
يقتضي وجوده فكذا الشيء لا تقدمه كما مر اليه الاشارة في بحث الوجود
الذهني فتدبر قوله قده اقول قد مر منه قده ان ثبوت الوجود للماهية
ليس متأخرا بالذات عن وجود الماهية والا لزم تأخر الشيء عن
نفسه وقال الامام الرازي فالمراد ما عدا صفة المراد ولا يخفى ان
بديهة العقل حاكمة بعدم الفرق بين الوجود وغيره فالصواب
ما حققه بعض جلة المتأخرين من ان ثبوت الشيء للشيء يستلزم
ثبوت المثبت له بمعنى انه لا ينفك عن ثبوت المثبت له سواء كان
متأخرا عن ثبوت المثبت له كثبوت البياض للجسم عنه كثبوت
الوجود للماهية او مقدما على ثبوت المثبت له كما في المقدمة الصفات
السابقة على الوجود كالوجوب والامكان ونحوهما قوله قده اي
موجودا خارجيا بهذا الاصل جعلها لزومية وقد عرفت ما عليه قال الشارح
يعني ان اراد اه حمل الحيثية في قولهم الماهية من حيث هي لا تكون
معدومة مثلا والحيثية في قولهم الوجود او الوجوب قائم بالماهية
من حيث هي على معنى واحد ليس كذلك بمعنى ان العدم ليس داخلا

الصفة م

الوجود م

داخلا فيها ولا نفسها والثانية بمعنى ان الوجود لا يعرض الماهية ماخوذة
مع العدم بل انما يعرض الماهية لا بشرط الوجود ولا بشرط العدم فيخ هذا ا
الكلام خلط في حمل الحيثية وكلامهم في موضعين والظاهر ان ما ذكره
المص في وجه كون كلام المنسب يرجع الى ما ذكرنا فتدبر قوله قده
على ان تفسير لا يستحق قيقته يعني ان تفسير لا تحقق قبله الخ هو نقيض الوجوب
الذاتي بهذا المعنى ركيك لان هذا المعنى يرجع الى معنى الامكان
العام فكيف يصح تفسير الوجوب الذاتي به اقول على هذا لكان ما سوى
لا ركيك فتأمل قوله قده وعلى هذا يكون المنع على قوله يعني على نسخة صاحب
الحواشي يكون كلام المعترض في الجواب بظاهره منعا للدعوى راجعا
الى منع بعض مقدمات دليلها وبعض دليله معارضة في مقابلة دليلها
ويمكن حمله على منع المقدمة الشرطية القائلة بانه لو كان الوجوب ثبوتيا
لكان زائدا وذلك لان منع زيادة وجود الوجوب على ماهية الوجوب
وتجويز كونه نفسه غير صحيح اذ لو كان الوجوب ثم يكن الا زائدا
على ذات الواجب بل كان عينه لان عينية وجود الشيء لماهيته
من خواص الواجب لذاته قوله قده هذا ماخوذ مما ذكره في الصدر
اراد مما ذكره في الصدور مما قالوا في بحث ان الواحد لا يصدر
عنه الا الواحد بتقدير المقدمة الشرطية في كلام المص يعني لو كان
ثبوتيا لكان نفسه لا زائدا كما حمله الشارح عليه قال الشارح فلما لا يجوز ان
الواجب لذاته اه قد يسند هذا المنع بوجه آخر وهو ان يقع

ليس الوجود امرا يوجد به الماهية بل كون الشيء موجودا نفس الوجود
وكذا كون الشيء واجبا نفس الوجوب وهذا انما يستقيم على تقدير
كون الوجوب امرا اعتباريا واما الكلام على فرض كونه ثبوتيا موجودا
خارجيا فظاهر ان اتصاف الشيء بصفة موجودة متأخرة عن وجود
الصفة مغايرة لها بالضرورة بل على تقدير كونه ايضا كان الامر
كذلك فتامل ثم نقول يمكن اختصار الدليل وتتميمه وذلك بان يقال
لو كان الوجوب ثبوتيا لكان زائدا وظاهر ان الواجب متصف
به على ما عرفت آنفا ولكان ممكنا ضرورة ان النسبة معلولة
بطرفيها فيلزم ان يكون الواجب لذاته واجبا بالغير فان
قيل لما كان ذلك الغير مستندا الى الذات والذات كافية فيه
لم يكن منافيا للوجوب الذاتي وقد صرح بمثله قدس سره في بحث
الاولوية الذاتية حيث قال اذا كانت الذات سببا للاولوية
وهي كانت سببا للوجود فلم يكن وجوده مستندا الى غيره قلنا على
هذا يلزم ان يكون الواجب اذا استند الى معلوله الاول
في وجوده لم يكن منافيا لكونه واجبا وايضا ان استناده الى
معلوله محال والمحال قد يستلزم محالا آخر فليس كلاما تحقيقيا على
انا نقول لو استند الوجوب الذاتي الى الذات لزم تقدم وجود
الذات على وجود وجوبه وهو متقدم على الاتصاف به فيلزم تقدم
اتصافه بالوجود على اتصافه بالوجوب وقد مر الامر بالعكس

بالعكس **قوله** فيجوز عدم اتصاف الواجب قيل لا يلزم من عدم الصفة في نفسها
عدم الاتصاف بها كيف والموجودات متصفة بالصفات العدمية كاتصاف
زيد بالعمى وهو موجود والجواب اما اولا فلأن بديهة العقل حاكمة بانه
اذا اتصف زيد ببياض موجود فبعد عدمه لا يبقى اتصافه به واما ثانيا
فلانه قد مر مرارا ان كل صفة من شأنها الوجود يعني لم يمكن اتصاف
الشيء بها بالوجود الا حقيقة وجودا خارجيا فتامل **قوله** والظاهر انه معتبر
في نفسه فعدم ممكن قال بعض المحققين من المتأخرين انه انما يمكنه
وهو ان امكان الملزوم بدون امكان اللازم يستلزم امكان
وجود الملزوم وهو بدون اللازم والحق ان امكان الملزوم انما
هو بالقياس الى ذاته وهو يستلزم امكان اللازم بالقياس اليه
اعني ذات الملزوم لا امكانه بالقياس الى ذاته ولا يتوهم ان هذا
قول بالامكان بالغير فان ذلك ان يجعل الغير بحيث يستوي نسبة
ذاته الى الطرفين وما نحن فيه امكانه بالقياس الى الغير لا امكانه
في ذاته بسبب الغير وشتان بينهما انتهى كلامه واقول في حله بوجه
آخر وهو ان يراد امتناع الانفكاك المعتبر في اللازم اعم من ان
يكون ذات الملزوم مقتضية له او غيرها واعم من ان يكون ذلك
امتناعا ذاتيا او امتناعا وقوعيا واذا كان كذلك فامكان الملزوم
او امتناعه لازمة لذاته لا يقتضي امكان تحقق الملزوم بدون اللازم
الا بالنظر الى ذات الملزوم امكانا ذاتيا ولا يتاتى ذلك بعدم امكانه

تحققه بدونه بالنظر الى ذات اللازم وبحسب الواقع ونفس اللزوم
جميعا مقتضى ذات اللازم او امر منفصل وكان لزوما واقعيا
لا ذاتيا ولا يخفى ان الوجوه الثلثة للحل وان كانت متقاربة
لكنها متغايرة فتامل قوله اذ كيف يقوم الشيء آه لا يبعد ان يكون
الاستعداد او صفة المهيئة للحادث مع قيامه بمادة الحادث لانا
لانا نقول الاستعداد صفة المهيئة المادة والقيام بالعرض للحادث
اتصاف بالعرض وكان وضعا لمجال التعلق قوله ومن حيث
انها نسبة عابدون ملاحظة خصوصية المنتسبين واخذه في المجموع
اقول لا يخفى ما في هذا الجواب من السخافة فان اختلاف الحكم
لا يصير سببا لجواز كون الشيء داخلا في امر مع تأخره عنه لذاته
وخارجا متاخرا عنه بالذات بل نقول خصوصية النسبة خصوصية
الطرفين فاذا اعتبرنا جميع النسب المخصوصة من حيث انها
مخصوصة ملحوظة بين طرفيها المخصوصين كانت هذه النسبة
من حيث تعلقها بالمنتسبين المخصوصين داخلة في ذلك
المجموع المعتبر على هذا النحو فكيف يكون خارجة متاخرة عنه
بهذا الاعتبار ايضا وسيجيء في بحث لا تناهي الابعاد واجزاء
الجسم في الفن الثاني ما ينحل به هذا الاشكال ولا باس ان
نذكر هنا ايضا وتفصيله انه ربما يستشكل ويقال في كل ما كان غير
متناه بمعنى لا تقف كعدد واته ان كل ما يمكن ان يكون

يكون بعده ورائه تعالى ان يكون متناهيا او غير متناه فعلى الاول
يكون عددا معينا فاذا وصل القدرة الى هذا العدد يلزم ان لا يكون
ما بعده مقدورا له تعالى بل يلزم انقطاع قدرته بعده وهو ضعف وعلى الثاني
يلزم امكان غير المتناهي والجواب ان الجميع الذي كل واحد منها
ممكن اعم من ان يكون معا او بدلا كان غير متناه والجميع الذي
كل واحد منها ممكن معا متناه ولا محذور في شيء منهما محال لا يمكن
ولا يعني من جميع لا ان لنا ان نختار الجميع الذي كل واحد منها
ممكن معا وهو متناه والتزام تناهيه مقتضى الى القول بانه اذا وصل
القدرة اليه فلا يمكن وجود شيء آخر الا بعدم انعدام شيء مما وجد
ولا يخفى ما فيه اقول في الجواب بحث ان قولكم الجميع الذي لا يمكن الزائد
عليه اذا حللناه يرجع الى قولنا الجميع الذي كان ممكنا ولا يمكن
الزائد عليه وتحقيق من قال بجواز مثل هذا من عدم التناهي بمعنى
لا تقف وعدم جواز اللاتناهي بحسب الواقع وبالفعل نقول
قولكم المجموع الذي كان ممكنا يستلزم كونه متناهيا بالفعل اذ عندنا
غير المتناهي غير ممكن وقولكم الزائد عليه غير ممكن يستلزم كون ذلك
بالفعل
المجموع غير متناه بالفعل اذ عندنا ان كل متناه كان الزائد عليه
ممكنا فقولكم الجميع الذي كان ممكنا ولا يكون الزائد عليه ممكنا في
نفسه في قوة قولنا الجميع الذي كان متناهيا وغير متناه بل هو متناه
او غير متناه وكان هذا المفهوم محالا لا مصداق له في نفس الامر

في نفسه لا غير وذلك كما بين في الشبهة لو فرضنا شيئا كان وجوده
وعدمه مستلزما للمحال فهل ذلك موجود او معدوم والجواب ان هذا
المفهوم لا مصداق له لا في الذهن ولا في الخارج بحسب الواقع فكذا ههنا
نقول جميع النسب التي لا يمكن الزائد عليه وكان جميعها ممكنا كان
متناهيا وغير متناه ولعل بعض الطبع هكذا اي بحيث لا يمكن الزائد
عليه لم يلزم دخول هذه النسبة فيه ويمكن الجواب بوجه آخر وهو
ان مع هذه النسبة التي يعم الجمع وجزئه انما يحصل ويتحقق
بعد اعتبار الجمع واعتبار الجمع الكائن من جهة ملاحظة آحادها
لذواتها مفصلة فغير ممكن والكائن بوجه عرضي فلا نم ان هذا
الوجود فهي له فتأمل فيه قال وهو موضع نظر وبحث اقول
هذا النظر على ما وجهه في الحاشية يمكن الجواب بانه غير ضار للمعترض
اذ كون وجوب الوجوب نفس الوجوب كما يمكن في الوجوب المعلول
المتأخر يمكن في الوجوب الذي هو العلة نعم يمكن دفعه بما حققنا
من ان الوجوب لو كان قائما بذاته كان وجوبا لنفسه وان كان
قائما بغيره كان وجوبا لغيره لا لنفسه والغير واجب فالوجوب
سواء كان في العلة او المعلول لو كان واجبا فلا بد ان يكون واجبا
لوجوب قائم لا بنفسه لان نفسه صفة للغير وكان الغير واجبا به
فتذكر قال والامكان قبل وجوده اما واجب او ممتنع
اقول فيه مناقشة لا يخفى ان هذا لا يصح في الممكن القديم فالاولى

فالاولى ان يبين بان الامكان علة للافتقار والغنى محتاج الى
المؤثر فاوجد فوجد قال ولقائل ان يقول لا نم آه اقول هذا انما يتوجه على
تقدير التقرير الذي ذكره واما على تقرير بعضهم لو كان الامكان ثبوتيا لكان له وجود
ولكن بطريق ثبوت الصفة الثبوتية كان وجود موصوفها لم يتوجه النقض وعدم
اشتراط اتصافه بالعدمي بما لا يكون موجودا لانه واجبا لا لنفسه ولا لغيره وصح قوله
لان الماهية لها في الاعيان آه وان خص الوجود وقلنا ان المراد ما لا تحقق
قال وما لا هوية في الاعيان لا يتصف بالماهية حتى يكون ذلك بعد اتصافها
بالوجود وانظر ان هذه اشارة الى ما قال بعض المتأخرين من ان ثبوت
الشيء للشيء انما يكون فرعا لوجوده في نفسه لكان من قبيل ثبوت الاعراض في
والصور لمحالها وحاصله التخصيص بالحلول دون مطلق الثبوت لشيء وان
الثبوت مطلق الطبع لكنه خلاف التبادر على ما حررناه قال فان قيل
الامكان على تقدير عدميته لم يكن متأخرا في الخارج اقول الاحسن ان
يقال لو كان متأخرا لكان عن الوجود بحسب الواقع والذي يتقدم عليه لا يكون
الا في الخارج ويمكن ان يقرر ان في الجواب بان محل النزاع انما هو بحسب الواقع من كون
باعتبارين على ما سيقول ويمكن لا حاجة الى ذكره من الايجاب البين ونفي
الاعتبارين اشارة الى ما يجيء في بحث الحدوث والقدم ان علة الحاجة
الى الامكان دون الحدوث وذلك بان الامكان والوجود ان اعتبر في
انفسهما اي لوحظا في انفسهما من حيث القدم كان الوجود متقدما على الامكان
ضرورة تقدم الطرف على النسبة وكيفيتها وان اعتبرا من حيث الانتقال الحمل

تحقق ان م

بها فالاتصاف المهية بالامكان متقدم على اتصافها بالوجود فوجب ان يكون المعلق
بالامكان لم يفتقر الى العلة وما لم يفتقر الى العلة لم يوجد العلة لم يوجد
اى لم يتصف بالوجود وهذا توضيح ما ذكره قدس سره هناك قوله
ثم قال والاولى ان يبين ما ذكرتموه من المحال آه لا يخفى على الناظر
ان هذا هو ما ذكره الشارح بقوله ولقائل ان يقول الملازمة ممنوعة وهو تقدم
الوجود على الامكان آه والمراد بالمحال في عبارة المحشي ما ذكره الشارح
بلفظ اللازم ومن الظاهر ان ما ذكره المحشي اولا ثم يرد عليه رجع
عنه الى جواب آخر هو ما اورده الشارح بعد ما رد ما ذكره المحشي
اولا واستحسنه وكلام المحشي وكلام الشارح في الرد والقبول قوله قد
يتجه فيه مجال آه اقول لعله اشارة الى ان ما ذكره بقوله قلت
الاولى فصوص المحل اى ظهر الحق ليس صحيحا في ما ذكره بقوله نحن نعلم
بالضرورة انه لو لم يكن في الوجود عقل عاقل ولا ذهن ذاهن آه
منقوض بانه يلزم منه ان يكون شريك الباري ممتنعا واجتماع النقيضين
ممتنعا بيانه انا نعلم بالضرورة انه لو لم يكن ذهن ذاهن ولا عقل عاقل
فشريك الباري تعالى متصف بكونه محالا واجتماع النقيضين بكونه ممتنعا
وقوله نقض بانها راجعة الى الملازمة بقول يلزم ان يكون الزوجية مثلا
محالا موجودة في الخارج لانها متصفة بكونها صفة للاربعة والملازمة
بين طلوع الشمس ووجود النهار موجودة فيها ايضا لانها متحققة ولو
لم يكن عقل عاقل الى آخر ما ذكره والحل انه لو اريد فالمتنافي المبادي

المبادي العالية فمعلوم انه على تقدير عدم الصفة نفي الشيء وان خص العقول
والنسافل فلا يفيد لان الوجود الذي قد يكون بالحقيقي المبادي العالية
بل يقول من قبل ان يوجد الزمان ليس مقدار حركة الافلاك لا يعلم لانا نعلم
بالضرورة وجوده ولو لم يكن فلك ولا حركة فلكية او شارة ايماء الى جواب
والامكان على تقدير كونه عدميا ليس تحقق في ذاته لكان التقدم بحسبه
بل ليس تحقق الا بتجدد فالاتصاف الوجود بكونه مقدما على الامكان كاتصاف
الامكان به ليس الا تقدما فيلزم الدور على تقدير عدميته ايضا
نعم هاهنا جواب مشترك يجري على تقدير كون الامكان وجوديا ايضا
وذلك ان يقال سلمنا ان تقدم الوجود على الامكان يجب لا اتصاف
لكن يقول الاتصاف بالامكان قبل الوجود انما هو في الذهن وكان متقدما
على الاتصاف بالوجود وبعد الوجود اي وجود المهية كان في الخارج وبعد
الاتصاف بالوجود الخارجي وانما ان الاتصاف بالوجود وان كان خارجا
الا في الذهن فكان الاتصاف بالوجود متاخر عن اتصاف المهية بالامكان اتصافا
ذهنيا ومتقدم على اتصاف المهية بالامكان اذ لكان اتصافها به في الخارج
سواء كان وجوديا او عدميا واعلم ان قوله فصحص الحق اشارة الى ان
الحق عنده ان المواد الثلث من لوازم المهية ولا يكون معقولات ثانية
كما قالوا به لكن مع هذا يندفع النقض باختلاف جهتي التقدم والتاخر
بان احدهما من حيث الذات والاخر من حيث الاتصاف وهذا الا يجري على
تقدير كونه وجوديا والكلام هاهنا ان التقدم من حيث الذات غير معقول

بالعقل

اذ ليس للوجود تحقق في ذاته سوى ثبوته للغير وان اراد ان يبين عدم
وجودية الامكان بتغاير معنى التقدم والتاخر بان يكون كل منهما ثبت
الاتصاف لكن احدهما ذهنيا والآخر خارجيا اي الاتصاف بالامكان
خارجي لكونه من لوازم الماهية على ما هو المفروض واما بالوجود فليس الا
ذهنيا والا لزم تاخره عن نفسه من يضاعف البحث علم انه اذ الامكان
الامكان من المعقولات الثانوية او من لوازم الماهية لم يكن امرا
وجوديا عينيا كما عرفت في الحاشية الاخرى من الصفة العينية لا بد
اتصاف الماهية بها الا في الخارج فقط فح تثبت الدعوى فتامل وكذا
ينبغي ان يحقق هذا المقام والتكلان على فياض المرام قوله والبحث
فيه مجال آه اقول لعله اشارة اليه في كلام العلامة في حواشي من ان
المحال ان يتصف الماهية حين العدم بالصفة الثبوتية واما ان يتصف
بها متاخرا عن وجود موصوفها خارجا او ذهنيا فغير لازم وقد رد
عليه قدس سره بقوله فيه بحث لان بديهة العقل حاكمة بان الشيء
ما لم يتقرر اولا بالذات لم يوجد صفة وجودية انتهى وتخصيصه
بالوجودية احترازا عن السالبة المحمول بزعم المتاخرين من المتوهمين
ان الموجبة سالبة المحمول مستثناة عن هذه القاعدة وهو مناف
للبديهة ونقض الشيخ على ان الموجبة من حيث انها موجبة يقتضي وجود
الموضوع ولا مدخل في ذلك لخصوصية المحمول قوله فالتعرض للمنافاة
زيادة مبالغة هذا وجه وجيه لكن الاوجه ان هذا جواب سؤال مقدر

مقدر وهو لما كان بين المقصود وما يحصل بحجة قوله لا امكان له على امكان لا بان
يصدق ان ما كان امكانه لا امكان له وذلك متصور بحمل على نقيضه اراد
بين الاعدام المقتضية عدم التمايز ليس بضائر في اصل دعوانا وان كان
ضائرا في خصوص التقرير المذكور وح يجاب بان لا تصادق بينهما اذ بينهما
منافاة كما يجاب بالمذكور لا اشتراك في الاشكال من يحتاج في قطع مادة
الاشكال الى هذا فهذا ليس بجواب التاكيد بل لان قطع مادة الاشكال
يحصل به قوله غاية ما في الباب انه لا يكون معارضة بالشك لعدم التمايز
في المقدمات والصورة وذلك لان من احد النقيضين يجب ان يكون عدميا
فلو كان الوجوب الذي هو نقيض للامكان وجوديا وجب ان يكون الامكان
ولا ان هذا التقرير للمعارضة لا يكون موافقا للدليل في التقرير الثاني
لا في المادة ولا في الصورة اقول لو كان المراد منه انه يمكن المعارضة
على وجه لا يكون تاما في الواقع ولا على المستدل فلا شك انه يمكن ذلك في كل
الفرض على ما قرره الشيخ لكن يرد عليه ما اورده من ان التقابل قد يتحقق
بين الوجوديين وان كان المراد انه يمكن ان يعارض بوجه كان تاما في
الواقع او على المستدل فح يتوجه ان كون الوجوب نقيضا للامكان
مقدمة لم يكن جاز وقد في نفس الامر ولا بزعم المستدل او اقر الدليل لو
انه ذا ما انه فقط واما الاول فلان التناقض لا يتحقق الا بين
فلا يمكن ان يكون كل من الوجوب والامتناع نقيضا للامكان وايضا
لو كان كذلك لارتفع النقيضان على ما قرره الشيخ لا يتم الرد بالمعارضة

لا بالنقض على ما قرره الشارح واورد عليه ان التقابل يتحقق بين الوجود وبين
لانه يتبين ظاهرا بالمقدمات المذكورة في الدليل بين بطلان هذا الا بالقول بعد
التنزل عن ذلك تسليم انه يثبت الشيء لا شك انه يتحقق بينه وبين الدليل
المنافاة في الصورة وقد حكم قده انه لا منافاة في الصورة ايضا بل غاية
مقصود المعترض عدم صلاحية المعارضة على الشق الثاني انه لا يتمشى الا
على تقدير عدم استقلال الا ان كان له وجه في الجملة فلا يكون ظاهر الدفع لانه
لا يمكن دعوى كان وضعه في غاية الظهور ولتنقيض قول الشارح الا ان المنع
الاول في غاية الظهور بحيث لا يظهر به خفاء قوله وقد علم انه لا يكون الامتناع
وجوديا وكونه امرا معدوما لا ينافي وجودية اقول فيه نظر لانه يعني قده
كون احد النقيضين بحسب الخارج وجوديا لانه لو كان كل منهما عدميا لزم
ارتفاع النقيضين ثم اورد عليه النظر بان ارتفاع النقيضين بحسب الوجود
في الخارج ليس بمحال وعلى ما نقلنا وقررنا من بناء الدليل بشده التقرير
على انه لا بد في التناقض ان يكون احد النقيضين موجودا والآخر معدوما
فيه خدشة من لزوم اجتماع النقيضين وارتفاعهما في لو كان الامتناع
وجوديا امتنع ان يكون معدوما في الخارج والثاني باطل فرده كونه
وضعا للمنع الوجود في الخارج وعند هذا ظهر ايضا ضعف قوله ولو سلم
فلا يلزم كونه موجودا في الخارج ثم لو سلم لكن الاستدلال مبنيا على ما
قرره قده من لزوم الاجتماع والارتفاع على ان التناقض لا يكون
بين الشيء ورفعه لم يتوجه ما قلنا قوله وقد اعاد ذا خصص التناقض بالقضايا

بالقضايا اه اقول فيه لان الامتناع والا امتناع من قبيل القضايا وكيف والكلام في
كيفية معارضته لا الحجة في نفسها ان النفسها بل العوارض في توجيه قول الشارح عدم دخول
التناقضين في تقابل السلب والايجاب ان يكون مراده انه يلزم عدم دخول افراد
التناقضين في مفهوم تقابل السلب والايجاب مع انحصارها بين نقيضين في شيء
وهو انه يلزم كيف يصح القول بتحقق التناقض بدون تحقق التناقض في السلب
والايجاب كالتقابل الذي ذكره وتوجيهه انه لم لا يجوز والسلب على السلب
فالسلب امتناع ليس نقيضا لامتناع بل الثبوت وان جوزه واذكر سابقا على ان
في نقيض كل شيء سلبه صح كون نقيض السلب سلب السلب لا الايجاب على ما اشتهر
بعض من افاضل المتاخرين فلم لا يقولون ان التناقضين لا بد ان يكون
احدهما وجوديا والآخر عدميا ان يكون احدهما سلب الآخر والقياس اليه
وهو رفع السلب قوله ولا يخفى ما ذكره الامام العلامة من كونه نقضا
اجماليا لا يخفى على الناظر ان النقض الاجمالي ذكره في الشهود بمقابل الحل
فلا يرد جواب النقض وان الجواب بالحل فهو كما ذكره ايضا ما ذكره الشارح
في بيان الاول منع ونقض تفصيلي والمذكور في معرض الدليل سند للمنع ونظائر
وجه كان ما ذكره قده في توجيه النقض الاجمالي بان صحة الدليل يستلزم صحة مقدماته
مستلزمة للمحال وانه يستلزم صحة المقدمات بأسرها صحة المقدمة والنقض مع مقدمة
ما وقد يتوجه المحال لان رجعا في الحقيقة الى اثبات بطلان المقدمة المعينة
فلا بد ان يرجع الى المنع والسند او الى الاستدلال على نقيض المقدمة
فصار حاصله فرقا بين الدليل والا فهو ظاهر ومنع بين النقيضين النقض الاجمالي

وخلط منهما ولا ضرورة تلجئ اليه الا ما ذكره الشارح وقد عرفت فساده وفيه ما
قوله فلا بد من تعميم الدليل والحكم اما الدليل فلانه لا يتحقق عند قولنا كل ما
ثبت لاحد النقيضين من الوجود والعدم ثبت للآخر ما يأتي فيه بخصوص الوجود
والعدم واما الحكم فلان تعميم الدليل يستلزم تعميم المدلول وهو ظاهر قوله
فيرجع الكلام الى ان احدهما يجب ان يكون وجوديا والآخر يجب ان يكون
عدميا وذلك لانه لو كان كل منهما وجوديا يلزم اجتماع النقيضين كما انه
على تقدير كون كل منهما عدميا يلزم ارتفاعهما وقد عرفت ما فيه قوله
وفي الحواشي القطبية نظر لانه كتقسيم الانسان الى الانسان واللاانسان الكاتب
اقول في الجواب عنه ان النظر انما يكون لو كان كتقسيم الانسان الى الانسان
واللاانسان الكاتب لو كان المقسم هو ممكن الوجود في نفسه اذ لو كان
المقسم ممكن الوجود في نفسه في الجملة سواء كان الامكان باعتبار وجوده
في نفسه او وجوده لغيره على ما هو الظاهر فلا نسلم انه لو كان ممكن الوجود في نفسه
اعم كما ادعاه المحشي وكان ممكن الوجود في الجملة مساويا لممكن الوجود
في نفسه فكان في حكم الشيء الى نفسه والى غيره الذي هو قسيمه كتقسيم الانسان
الى الانسان والى الانسان الكاتب لعله هو المراد بانه كتقسيم الانسان
الى الانسان واللاانسان الكاتب مع ان المقسم لا بد ان يكون مباينة
لانا نقول يمكن ان يجعل تقسيمه باعتبار الاحقيقيا ويكفي فيه عمومه المقسم
من حيث المفهوم وان كان في نفسه مساواته لمرتبة العقل وكذا يكفي فيه
عدم اجتماع الاقسام بالذات او بالاعتبار ههنا وان اجتمع

ويجتمع القسمان فيما كان ممكنا بالذات وقد وجد باعتبار او … فلم لا يكون مثل تقسيم المهية
من حيث انها تقسيم باعتبار المهية مع كون المقسم حقيقة فان ممكن الوجود وعباره
ويكون التقسيم حقيقيا لانه ما يبين فيها الاقسام فتأمل وكان المقسم اعم من مساواة
بحسب الصدق ايضا مع انه لا يمكن حمل ممكن الوجود لغيره على ممكن … فرضا
مع تخلف … بحسب الاعراض ويخرج مثل … قوله ما … عدم اجزاء …
يتحقق لانه لا شك ان التطبيق فرع وجود الاجزاء مفصلة وظاهر ان وجودها مفصلا
لا يكون في الذهن لامتناع استحضار الامور الغير المتناهية مفصلة فرادى
ولا في الخارج لان في كل زمان اعتبر التطبيق لم يوجد من السلسلة الا بعض
متناه هذا ويمكن ان يقال التطبيق ممكن ان يكون باعتبار وجود كل جزء في زمانه
والتطبيق في كل زمان لا يقتضي وجود المنطبقين معا في زمان التطبيق
بل يكفي في ذلك وجود كل واحد فرد ما في زمانه والامر ان التطبيق …
في جميع المدة الغير المتناهية وان كان اعتباره في زمان متناه …
الا انه المتناهية وهو من طرف الوجود وان لم يكن لها … الوجوب قوله …
الا بشرط الوجود عند الاول وهو المشهور ان … وجود العلة عند وجود
المعلول الثالث فرضنا وفرضه معها تام وعدمه اخرى مع ان … يوجد
مع وجودها في وقت ثم يعدم معها في وقت اخر يعني … في وقت …
في الوقت الاول وتخلف عنها في الوقت الثاني فان لم يكن المرجح وجد في
الاول ولا يوجد في الوقت الثاني فذلك ترجح من غير مرجح وكان محالا وان
كان المرجح مختصا بالوقت الاول لم يكن ما فرضناه علة علة تامة … تامة ولا

يتوهم اعتراض العلامة على هذا التقرير بما ذكره قدس سره ثم يرد عليه اعتراض
آخر اورده بعض المحققين بان عدم بعد وجوده لعله ممتنع الذات لم
و لا يلزم المعلول و لا يلزم منه الانقلاب من الممكن المعتبر فيه لكن لذاته
يجوز له الوجود المطلق و لا ينافيه لكن ان يمتنع له الوجود المقيد بكونه
بعد العدم الطارى وان لم يمتنع له العدم المقيد بكونه بعد الوجود ولكن
تلخيص ذلك ما مر في العود فانه لكونه وجودا مقيدا يجوز ان يكون ممتنعا
لذاته الممكن لكن الوجود المطلق جائز له وكما قالوا في جواب من
قال بان الزمان واجب لذاته على ما حرر في بحث الزمان والثاني
انه لو لم يجب فرضنا وقوعه في ذلك الوقت لا قبله و لا بعده معا لكن [ثم معا في وقت معين ثم نقول و قوعه م]
لمرجح اختص بذلك الوقت لزم خلاف الفرض وهو كون العلة التامة
ليست بعلة تامة وان لم يكن لمرجح لزم الترجيح من غير مرجح ولا يرد
اعتراض العلامة عليه ولا ما نقلنا عن بعض المحققين لكن يتوهم
ان ترجح هذا الوقت على الوقت اللاحق بناء على انه لو لم يوجد
في الاول حتى يجيء الوقت الثاني مع عدم تمام العلة في الاول لزم
ترجيح العدم الذي هو المرجوح على الوجود لان الموجب العلة
لا شك انه يصير ارجح واولى وان لم يصر واجبا وانما ترجيحه على الوقت
السابق فلاجل ان العلة لم تتم بعد فيه وان اريد بالكل الذي كان
العلة التامة فيه ممتنع جواز وقوعه بعده فما مر آنفا ان التخلف كان
ترجيحا للمرجوح والثالث انه لو لم يجب لكان كل من الوجود والعدم

والعدم جائزا معه فوقوع الوجود دون العدم ترجيح بلا مرجح والجواب ان
العلامة يتوجه ويرد عليه بنفسه انه لما كان العلة التامة للوجود متحققة دون
العدم لانه عدم علة الوجود يكفي هذا الترجيح ولا يخفى عليك ان هذا عائد
لا تقرير الدليل فلا يصلح جوابا لان عدم ولانه مبني على هذا دون ذلك
لكن الغرض التوجيه كما يشعر به قوله ويمكن تقرير الدليل على اصل الدعوى
الخ ولكن الدليل فيتم لكن يتوجه على التقدير من المنع على ولا نسلم قوله
لا تنازع ان يكون اه على تقدم الاولوية ولو صح ذلك لا يتوجه ما اورده
قدس سره [قوله وقد] فليس ولانا اقول يمكن الاستدلال عليه بما سبق من
القدماء الاولى على المقدمة الثانية وهو ان العدم يصير اولى بالعلة
التامة لم يوجد لا تنازع ان يكون مع السبب التام كما يوجد معه فوام
المعلول وكذلك الاولوية هو الوجوب بناء على ما مر من ان المقدمة ان المعلول يجب
وجوده من العلة التامة مع الوجود وما استدل به على تقدم الاولوية
على وقوع الطرف الراجح كالوجود لا يدل الا على انه لا بد ان يحصل
الاولوية على صفة الشيء واما ان الاولوية كانت مقدمة على وجوده
فلا يدل عليه وتوجيهه ان لو فرض وجوده احد الشقين الى مالم يرجح
لم يوجد فتقدم الرجحان والترجيح على الوجود ويمكن تقرير الدليل على
اصل الدعوى بانه مالم يوجد العلة التامة لم يوجد هذا الممكن والعلة
التامة [قوله وقد] فلو استفيد الاولوية منها ومن غيرها يلزم ذلك قوله
نظر لانه ان اريد بامتناع ان يكون حالة معه كانه لا معه امتناع

ان يكون حالا موكدا لا معه بان لا يكون السبب وحاله يكون معه يقوم
معه من الغير فاشتباه مسلم او لا مفهوم ويرد على قوله لكن يرد ما ذكره العلامة
ان ما ذكره ما يجري مندفع بان ذلك الغير الذي يحصل منه الاولوية الى
حد الوجوب بدليل الذي جرى في العلة التامة **قوله** واذا صح كلامه على
هذا الراي اي اذا صح كلام صاحب المواقف على اثبات الاولوية المطلقة
من وجه ويصل ليس فقط لا الكافية على ما يفهم من جواب الشيخ حيث قال
ولو سلم لكن لا يكفي ايضا آه لكان المنع الاول الذي ذكر في الجواب الكبيرة
لانه مع بطلانه بديهية هذا **اقول** فيه نظر لان مراد الشيخ بالاولوية الخ
بالقياس الى العدم بان يصير الوجود راجحا على العدم بحيث لو اقتضى
فلا انه لا يحصل تلك الاولوية من العلة الا فيضه لان المرجح كان مقابلا
على العدم فان رجحان بهذا المعنى كان للعدم ولا يصير الوجود راجحا
بهذا المعنى بعد حصر لا يوجد تمام العلة ثم يحصل الاولوية بسبب القياس
الى زمان عدم تحققه بعده لا بالقياس الى العدم والكلام فيه ويمكن
الجواب بان كلام المجيب صريح في ان المراد مطلق الاولوية الشاملة
لغير الكافية والاولوية انما تكون غير كافية اذا كان معنى القرب
بالقياس اليه ما حكيته لان الاولوية الحقيقية وهي الرجحان بحسب نفس
الامر لا ينفك عنها الكافية لانه يستلزم جواز ترجيح المرجوح مع كونه
مرجوحا وهو ظاهر الاستحالة وقد صرح به قدس سره عند نفي الاولوية الذاتية
في اثبات الحاجة بقوله وكيف لا يا فى المستحيل على ما حدث كفي الزمان

الميزان فانظره هنا ولا يخفى ان قوله فان قيل معارضة لا وعادة من الاولوية
وثبوته لا ينفك عنها الوجوب قوله انت خبير بان الحق جوابه ان ما ادعيناه
هو ان الوجوب لا ينفك عن الاولوية الا انه يمنع من الجانب الاخر ولا يخفى
ذلك انفكاكه عن الا فيض على ان الكلام في الاولوية بحيث لو اقتضى
الاخر وقد عرفت انه لا ينفك عنه الوجوب قوله بل ولا يخفى على الناظر ان
قول الشارح لا نم وان سلم ليس مستقيما بحسب قانون المناظرة لانه منع بعد
المنع لان صاحب المواقف قال ما يمنع وفضلاء السيد قدس سره حيث قال ويعفو
واسقط المنع والتسليم واورد الكلام في صورة الدعوى والاحتمال
اشارة الى ذلك وبقوله تامل اشار الى توجيه نظر العلامة و
انه خاصة فتذكر **قال الشارح** وقد كان لا منع السبب على هذا الشارح اي اقول فيه
بحث لان المراد بالشارح اي الكائن هو الشارح بالنظر الا الذات
هو حقيقة الامكان فانه من جهة السبب لا يخرج عنه بل هو لازم لذات
الممكن وان كان هو الشارح بحسب الواقع ونفس الامر فهذا الشارح
ليس ثابت للممكنة في شيء من الاوقات والاحوال كيف ولو ثبت له
الشارح بهذا المعنى يلزم خلوه عن النقيضين ضرورة ان كلما وقع
بين طرفي الوجود كان اولى بالقياس الى الاخر ولا يكون مساويا
للاخر والى تحصل انه لو كان معه موجودا او معدوما كان الوجود
راجحا على العدم او بالعكس فلم يكن متساويا وقد فرض الشارح متساويا
هف ويمكن ان يوجه كلام الامام اراد بالشارح عدم الاولوية قوله

مع السبب فيخرج من حد التساوي وصار احد الطرفين به اولى لعله اشارة
الى هذا **قوله قدس سره** هذا الوجه يستلزم الاستدراك لان الشك زايل به بعد ادلة الوجه
المنقول عن بعض الناظرين في الكتاب اقول هذا الظاهر لو اورد على
ان هذا الاشكال بكلام الشيخ وبيان كلام الكتاب لم يعلم ذلك مما نقله وكذا
ناظرو الكتاب يدل على ان ما ذكره بقوله في شرح الكتاب حتى يلزم الالتزام
في عبارة الكتاب قدس سره يعني لما كان الطرف الراجح اه قوله وذلك خروج
عن النقيضين برزخ بينهما او زده في اي نسخة الصدر قوله بقوله الموجب
في ذلك اي ليس في ذلك خروج عن النقيضين ولا جواز ارتفاع
ليس في ذلك سوى جواز ارتفاع النقيضين سواء كان على سبيل الاجتماع
او على البدل والمحال هو الاول دون الثاني وهو دون المنكر من
بينهما اقول والصواب في تقرير الدليل انه لو امتنع العدم مثلا لكن
الوجود واجبا بالغير فرضنا عدم وقوعه فيلزم الخروج عن العدم
لانه ممتنع والممتنع غير واقع وعن الوجود معا او فرض انه وجد
وكان غير واقع اذ الممكن لا يلزم من فرض وقوعه محال او لم يوجد
عدم او وقوع العدم والوجود مع عدم وقوع العدم فيلزم جواز
خلو الواقع عن الوجود والعدم وجواز المحال محال لو فرض والتحقيق
ان يحمل ما ذكره قدس سره على شيء منهما وههنا وجه آخر وهو ان يقال
امتناع العدم مثلا هو ضرورة الوجود لان الامتناع في عبارة
عن ضرورة الجانب المخالف **قال مثلا** لا امتناع في تواردها العلتين على

معلول واحد اي سواء كان كل منهما مستقلة والاخرى ناقصة كما هو مختار فيه
بجواز وليس و امتناع توارد العلتين المستقلتين بينهما اذ يلزم الاستغناء
عن كل منهما نقصه والافتقار اليهما بالغير **قال سره** وقال عن ثبوت شيء منهما
السطر وقد عرفت ان شيئا ينظر العلامة مبني على توجيه بعض على ما ذكره
قدس سره فيه الكلام من ان نظر الشيخ محل نظر وتامل وكلامه قدس سره ههنا
حيث قال لكن يرد ما ذكره العلامة في توجيهه اه تعريض ببعض في هذا
الموضع ولا يخفى ما في عبارة توجيه العلامة فان قوله لو وجد بدون
السبب الى بظاهره على ان لا يكون للغير دخل اصلا وقد قال لو صح
وجود الممكن الا قوله لانسد باب اثبات الصانع وقوله ايضا اي الممكن
قد يتخلف اي عن غير السبب الى ما عليه الغير وتوجيهه ان ليس ان
المراد ما عليه الغير لكن لا يسمى سببا والمراد به تحقق الممكن بدون السبب
اي الذي يمتنع التخلف عنه لكن من الامر الخارج الذي يحصل الاولوية
ويكون المراد من قوله قد يتخلف عنه انه يمكن التخلف عنه لان الفرض
ان الاولوية لا يحصل الا بعد الوجوب سد باب الصانع بناء على انه اذا
جاز ان يوجد الممكن بالاولوية الخارجية فمكن في ذلك الاولوية الذاتية
فينسد الباب وقد عرفت في شرح كلامه قدس سره انه قاطع نظر العلامة لان
ما دل على ان الممكن ما لم يجب التام لم يوجد يدل على ان الممكن
ما لم يجب لم يوجد سواء كان الموجب تامة او سمي شيء آخر **قال** لانه
لو تحقق بسبب ذلك الطرف كان هو واجبا فيقع القول فيه بحث لان

واللازم منه انه على تقدير تحقق السبب لكل الطرف المرجوح لا يحصل ولو به
الطرف الراجح فيكون سبب الطرف المرجوح مانعا وعدمه داخلا في العلة
التامة فمن لا يشم رائحة عدم المانع في الشيء بان يكون الشيء موقوفا عليه
مفتقرا اليه متأخرا عنه بالذات لا يلزم كونه جزء العلة التامة فهذا الدليل
كالدليل الاول مبني على هذه المقدمة والمنع لو كان متوجها عليه يتوجه
مرة في الصورتين الاول اليه وتوضيحه انه كما يتحقق استلزام وجود
المانع للشيء عدم تحقق علته له وتقدم وجوده على وجوده كذلك المانع
للشيء يستلزم عدمه وجوده اذا كان مع العلة التامة لوجوده ولا
يلزم كونه العلة التامة فيه مقدما عليه بالنسبة اليه قوله لانا نقول حينئذ
كل من الطرفين على الاخر في حالة واحدة ممتنع وان كان ما سيأتي نقده
اقول فيه بحث اذ الشيء في ذاته لما امتنع رجحان كل واحد من الطرفين
بل وجوبه فيجوز اجتماع الرجحان الذاتي مع رجحان الخارجي على
وجوابه ان الشيء الذاتي انما يجوز اجتماعه مع رجحان الخارجي بناء
على ان المراد من الشيء الذاتي الشيء بالنظر الى ذات الممكن
بمعنى ان كل واحد من الوجود والعدم بالنظر اليه سواء او ظاهر ان الشيء
اي كل واحد من الطرفين بالقياس الى ذات الممكن لا ينافي رجحان احدهما
بالقياس الى ذات العلة واما الشيء بحسب نفس الامر فلا يجوز ان
يجامع رجحان احدهما في نفس الامر ولكن المقصود الاول الذات
والثاني هو الامر الخارج واي حاصل دون فرقا بين المساوات والرجحان

والرجحان بحسب نفس الامر والواقع كما في كفتي الميزان وبين المساوات
والرجحان بالنظر الى الشيء او النفي وانما يتحقق اذا اعتبر من جهة واحدة
وكذا في الرجحان من الجانبين والمراد بالرجحان الذاتي ما يكون بحسب
الامر بحيث يترتب عليه الوقوع هذا وانت علمت ان الرجحان الذاتي
لا ينفك عنه الوجوب اذ لو انفك عنه الوجوب لزم ترجيح المرجوح مع
وصف المرجوحية فتدبر وليس مختصا على هذا المطلب فقد ذكروا ثم ان
لهم هنا مقامين احدهما ان الذات ليست كافية في وقوع الرجحان
بل يحتاج الى عدم سبب المرجوح وثانيهما انه يعلم وجود الرجحان الذي
هو لا يكفي في وقوع الطرف الراجح بل لا بد من عدم سبب المرجوح و
ذلك يشمل ما ثبت به عدم كفاية الذات في الرجحان ولا يخفى تقريره واثبت
ثبت عدم كفاية الذات او عدم كفاية الرجحان ثبت الاحتياج الى الغير
بناء على ان ما ضم الى الذات في الاول وما ضم الى الرجحان في الثاني هو العدم
فلا يلزم الاحتياج الى سبب وجودي قلت تقييد الوجود به لا بد ان يكون موجودا
بالوجود على معنى فلا يكون عدما فان قلت توهم هذا لزم استعداد وكذا ثبات
عدم كفاية الذات او عدم كفاية الرجحان قلت هذه المقدمة بعد اثبات
الممكن معه للغير اذ كل ما هو محتاج الى الفاعل بالضرورة فلا بد من اثبات كونه
معه وذلك غير عدم احد الكفايتين فلا ايراد ولا استعداد كما ذكره هكذا
ينبغي ان يفهم قال رحمه الله قوله النزاع الخ اقول لو كان النزاع في ان
ذات الممكن وحدها مستقلة على عدم المانع فكان الامر ضروريا او عدم

ذات الملكي على معنى اللاعدم ظاهر جلي ولا يخفى على المنصف ان الدعوى على هذا
التفسير لكن ان ابتنى على ما ذكره العلامة في الشق الاول فلو كان الاول ضروريا
لا يحتاج الى الدليل كان هذا اولى بادعاء الضرورة وعدم الحاجة الى
الدليل فيه فالصواب ان يختار الاول ويمنع دعوى الضرورة فيه
وعدم الحاجة الى الدليل كيف ودخول عدم المانع في جميع العلل يخرج
كان الواجب بالنظر الى المعلول الاول علة تامة ولا تكون هناك
امر يمكن ان يتصف بما لا نفيه حتى يكون عدمه داخلا في العلة التامة
قال رح وان كان يجري ذلك في جانب الوجود هذا بناء على ان المعلول
يراد بالضرورة ضرورة الوجود وهو ما يدل على هذه الارادة قوله ولا
يخلو شيء من الموجودات عن هذه الضرورة فلو كان مراده المعنى
الاعم كان المناسب ان يقول بدل قوله الموجودات الممكنات او
المفهومات قال رح فلا تنافي فان هذه على نحو ما سبق من الشرح من
توهم انه اذا كان المتقابلان ناشئين عن علتين جاز اجتماعهما
مردود بما حققه قدس سره وانما يكون صحيحا بناء على ما حققناه ثم
ان الشيء بالنظر الى الذات لا يأبى الرجحان الواقع الناشئ
عن العلة فتأمل قوله قدس المراد المعنى المصدري اي المراد من الوجود
المعنى المصدري لا الحاصل بالمصدر وهو المعنى الذي يتصف به الماهيات
من جهة كونها موثرات وذلك ليصح حمله على الحدوث الذي هو المصدر
او الحدوث ثم يرد منه الا المعنى المصدري ويحتمل ان يكون المراد

مبحث الحدوث والقدم

المراد ان الحدوث ههنا بالمعنى المصدري لا المسبوق اي الحادث على سبيل
المسامحة المشهورة اذ لا يجري ذلك في جانب الوجود ولا حاجة الى الشيء
وعلى كل تقدير يرجع محصله فائدة جديدة وعلى الاول كان نتيجة النقد
قوله قدس والحق ان الطرف الآخر ان متعلقا بالوجود الذي اضيف اليه
الارتفاع فما ذكره من الاعتراض متوجه اقول هذا بعيد عن اللفظ
لان هذا انما يصح لو كان العدم مذكورا بلفظ ارتفاع الوجود واما
اذا كان مذكورا بلفظ العدم على ما هو الواقع فلا اذ دلالة لفظ
العدم على الوجود على الالتزامية وتعلق لفظ الطرف انما يفهم الالتزام
بعيد عن اللفظ ولعله لهذا قال قدس سره لكن المتبادر الى الفهم
هو الثاني هذا او نقول ان يجرد لفظ الطرف الوجود لا بوجه آخر
ما لم يحذف قيد البعدية او نقول ان المراد ههنا ليست الا الزمانية
وبعدية الوجود للعدم بعدية زمانية لا يتصور الا اذا سابقه زمان
قارنه عدمه نفي هذا الكلام ذهول عن لفظ البعد والمراد من خروج
الزمان عن تعريف الحادث ليس بعض من الزمان اي بعض كان
ضرورة ان كل بعض منه مسبوق ببعض آخر كان العدم البعض الاول
قارنه ولا الكل اي مجموع الزمان المتصل ضرورة مقارنة عدم
جزء لبعض آخر منه سبقه مستلزم لمقارنة عدمه لذلك البعض مثلا
الزمان الممتد من الازل الى اليوم عدم مقارنته للامس وذلك لجزء
كان معدوما في الامس وانتفاء حدوث الجزء مستلزم لحدوث الكل

متقدما

بل المراد بعينه الزمان المحفوظ بتعاقب جزئياته التي هي اجزاء المجموع
الذي من الازل الى الابد اي السرمد وبتوضيح على قوله قد سرح
وان كان غيره يلزم ان يكون للزمان زمان آخر ان اللازم ان يكون
تقدم الزمان زمانا آخر لا نفس الزمان والجواب ان مراده انه يلزم
ان يكون وراء هيئة الزمان زمان آخر سواء كان ظرفا للوجود او
للعدم قوله اقول الظاهر من عبارة الحكماء ان الحدوث الذاتي هو
مسبوقية الوجود بالعدم اقول هذا هو الحق وما نقله عن شرح الملخص على
وهو المفهوم من الاشارات الشفاء وقد صرح بعض المحققين من المتأخرين
بان ما اشتهر من المتأخرين في معنى الحدوث الذاتي من الاحتياج لا
الا انه ليس هو معنى الحدوث بل من فسر الحدوث بهذا المعنى فوت معنى
الحدوث بالكلية اذ لا يفهم في العرف من الحدوث الا مسبوقية الوجود
بالعدم بالزمان او بالذات اقول ويمكن توجيه الدليل المنقول
بحيث يندفع عنه ما اورده الامام تمهيد مقدمة هي ان علية العدم
للعدم ليس عبارة عن تاثير العدم فيه ضرورة ان التاثير والجعل
والفعل وغير ذلك يقتضي الوجود فعلية العدم عبارة عن تاثير
الوجود فعليته عدم العلة لعدم المعلول يرجع الى ان العلة لم
يوجد فلم يوجد المعلول فالعدم بالقياس الى الممكن كان بحيث
لو خلي الممكن مع طبعه اي بلا تاثير الغير وجعله وفعله كان صفة له
واما الوجود فيحتاج الى ان يقع هناك تاثير الغير وجعله وفعله

ونفسه فالعدم اولى بالقياس الى الممكن لاجل هذا وذلك لان الممكن اذا خلي
ونفسه لم يحصل من الخارج تاثير يثبت له الحدوث وهو بعينه ما يحكى في اثبات
الجزء الطبيعي للاجسام وظن ان الجزء الطبيعي لكل جسم فهو اولى له من غيره
فالعدم اولى به من الوجود وكان الممكن احق به من الوجود ولا يخفى
ان التقدم بالذات هو الاحقية على ما يستفاد من كلام الشيخ في الهيات الشفاء
واشار اليه في بيان التقدم الذاتي واقدميته بالذات بالقياس الى
ما بالغير بمعنى الاحقية ظاهر بالاعتبار الذي ذكرناه ولا احتياج فيه الى الدليل
المزيف الذي ذكره الشارح وهذا لا يستدعي ان يكون الذات مستدعية
للعدم مقتضية له حتى يصير الممكن ممتنعا ذاتيا ولا ينافي ما مر من نقل
الاولوية الذاتية اذ المراد منه نفي الاولوية لاحد طرفي الوجود والعدم
بالقياس الى نفس الممكن من دون ملاحظة امر آخر اصلا وههنا اولوية
العدم انما يكون بملاحظة عدم العلة وعدم تاثير وجود العلة وهو
لو التزم احد اولوية العدم بالقياس الى ذات الممكن لم يلزم انسداد
باب اثبات الصانع لكن لم يمكن العدم بتاثير الغير وفعله ونظيره ما
يرى ان تاثير القدرة في العدم ليس من جهة انها يفعل العدم الازلي
بل من جهة ابقائها للعدم بحاله بلا تصرف وجعل فيه بخلاف تاثيرها
في جانب الوجود وفي التفسير المنقول عن الامام فوت معنى الحدوث
كتفسير المصنف له وقد وجهه بعض المحققين بان مراده هو مسبوقية الوجود
بالعدم سبقا بالذات مسبوقيته بامكانه ولا يخفى ان هذا التوجيه بعيد

مساوات قولهم مسبوقية الوجود بالعدم بقولنا مسبوقية الوجود بالوجود
بل الحق ما قررناه وهو ظ من الهيات الشفاء حيث قال المعلول في نفسه ليس
اي يكون معدوما وله اي علته ايس اي يكون موجودا والذي يكون
للشيء في نفسه قدم عند الذهن بالذات لا بالزمان من الذي يكون
من غيره فيكون كل معلول ايس بعد ليس بعديته بالذات هذا كلامه ولا
يخفى انطباقه على ما حققناه قال ره لان ذلك غير قادح في المقصود كما
الصغرى وحاصل الجواب ان هذا المنع غير قادح في المقصود اي ثبوت
المدعى وهو حدوث الثبوت الذاتي لجميع الممكنات وذلك لانا اذا
بدلنا الصغرى بقولنا هذا المعنى اي الاستحقاق ملزوم للحدوث
وهو ثابت للممكنات لانه بمعنى الامكان والامكان ثابت لجميع الممكنات
يثبت المط اقول فيه نظر لان الدليل ح يرجع الى ان كل ممكن يثبت
له الامكان وكل ما يثبت له الامكان يثبت له الحدوث الذاتي
ولا يخفى ان الكبرى عين المط فكيف لا يكون قادحا قوله يلزم ح
هذا ان لا يكون الجزء للعلة التامة اقول لكن الجواب ان المراد من
قوله ولا يكون ارتفاع الآخر مستلزما لارتفاعه هو الاستلزام بالنظر
الى نوع ذلك التقدم ففي نوع التقدم بالعلية يتحقق الاستلزام من
الطرفين بخلاف نوع التقدم بالطبع بل الاستلزام هناك بخصوص
المادة ونظير ذلك ما قالوا في تعريف العلة المادية ما يكون المعلول معه
وجوده بالقوة مع ان مادة الفلك لا يمكن ان ينفك عنه الفلك

انفكاك صورته والمراد وما ذكرنا قوله واما الذاتي فهو من مصطلحات الحكماء
اقول هذا هو ما في الشرح الجديد للتجريد حيث قيل واما الحدوث الذاتي
فهو من مصطلحات المتكلمين فالظاهر انه سهو قال ره ولا حاجة الى بيان
تاخر الحاجة عن علتها ان اريد بعدم الحاجة امكان البيان بدونه فظاهر انه
يمكن بيان المط بحذف بعض من تلك المراتب غير هذه مثلا يمكن ان يقال
الوجود متاخر عن الافتقار وان اريد بعدم الحاجة عدم الفائدة
في ذكره فغير مسلم كيف وقد يزيد مرتبة تقدم الشيء على نفسه انظار الى
زيادة مراتب تقدم الشيء على نفسه يريد الف قوله فلان الامكان
ليس الا نقصان له وجوده الممكن الحاصل له في نفس الامر بل الامكان كيفية
نفس حصول الوجود للممكن وثبوته له وتحقيقه ان الامكان كيفية نفس
ماهية النسبة لا الحصول للنسبة الفعلية المتحققة في الواقع حتى يلزم ح
من حصول الوجود له في الواقع غاية الامر انه يلزم تقدم نفس الحصول
وتحققه في الذهن على الامكان لا تقدم تحقق الحصول في الواقع اذ الاخر
تقدم الامكان على حصول الوجود له في الواقع فلا منافاة قوله وفيه
بين الحدوث هو المسبوقية المذكورة اقول بهذا يندفع ما اورده قدس
عليه بعض المحققين في حاشية التجريد ح دفع قوله لانا نقول لا يمكن تفسير
بذلك الامكان آه بان من قال ذلك لم يرد ان هذا اصطلاح آخر
في الحدوث بل ان هذا مسامحة في هذا المعنى المصطلح المشهور نظير ذلك
ما قيل في توجيه لفظ الموجود في تفسير الجوهر بان المراد ماهية اذا

وجدت لبعض الصورة العقلية للجواهر في التعريف ولم يرد ان هذا الاختلاف
في لفظ الموجود وذلك لان هذا الكلام مبني على سوى ما ذكره قدس سره
بل هذا الذي نقله هو المحقق واعترض عليه فهو قدس سره لم يذهل
عنه لكن لما كان في هذا التوجيه مخالفة ظاهر اللفظ كما ذكره وهنا لم
يتعرض له في حاشيته على شرح التجريد وهذا المحقق ذهل عما قاله تهتها
ادقم ينظر اليه حين التاليف قوله هذا اذ لو كان امرا موجودا

التقدم م

اقول هذه الحاشية مكتوبة في اكثر النسخ على قول الشارح لزم بالعروض
تاخره عنه وجودا وذلك لان تاخر الصفة عن الموصوف وهم لكن
الصواب اذ الشارح لم يقل ان الصفة يجب تاخرها عن موصوفها
حتى يتوجه ان ذلك انما يكون اذا كان موجودا عينيا لان ثبوتها
للموصوف لا يكون في الذهن بل في الخارج فلا بد ان يتاخر عن
وجود الموصوف في الخارج بناء على القاعدة الفرعية بل بصدق انه وجد

بل قال انه صفة لوجود

صفة وجودية للحادث اي الوجود الخارجي على ما هو المصطلح فالوجود
الخارجي وقع ههنا نعتا للموصوف لا لوجود الموصوف بل الصواب
ان يجعل هذه الحاشية متعلقة بقوله قبل ذلك لان الامكان صفة
للممكن فيكون لا محالة متاخرة عن وجوده وايضا قوله قدس سره
كما هو عندهم انما يلائم الامكان لانه مما اختلف فيه في كونه عينيا او
اعتباريا واما الحدوث فلا نزاع والمشهور في كونه اعتباريا قال
والدليل على الامكان علة الحاجة الى المؤثر اقول لا يخفى على الناظر في

في الدليل انما يدل على ان المخلوق بالامكان لا بد ان يفتقر الى مرجح مؤثر
يصدر عنه الوجود والعدم على الاخر بالقياس اليه واما ان علة الافتقار
هل هو هذا الامكان ام غيره فلا يدل الدليل عليه بل التحقيق انما تثبت
بالامكان علة الافتقار بان نقول مثلا زيد ممكن وكل ممكن مفتقر الى
المؤثر والاستدلال اما بالعلة على المعلول او بالعكس او باحد معلولي علة
واحدة على الاخر فنقول هذا ليس من قبيل الثاني اذ في الاستدلال
بالمعلول لا يلزم خصوص علته لما تقرر ان المعلولين في الاخر انما هو
بعد العلم بان علته وره على الاخر والا فلا يستلزم ولا يدل وههنا
نجد ان العلم بالافتقار يحصل من العلم بالامكان من دون ضم شيء
اخر اصلا فتعين ان يكون الاستدلال على الافتقار الى المؤثر بالامكان
من قبيل الاول وهو ان يكون هذا الاستدلال بالعلة على المعلول وهو
المطلوب قال هذا الفحص ما حققه قدس سره في حاشية التجريد قوله قدس سره ويمكن
توجيهه على سبيل المعارضة والجواب ثم انه نبه على ان السؤال اذ قرر
على سبيل النقض كما قرره قدس سره كان الجواب بمنع قوله لما ذكرتم من الدليل
اي بمنع لزوم زيادة حدوث الحادث على الحادث والتقسيم بمنع
ذلك بل منع الزيادة وقد اثبتها الا ان نقض بدليله فما ذكره هو الجواب
عن النقض حقيقة لم يتعرض له في المتن بخلاف ما اذا قرر السؤال معارضة
لان المستدل ادعى ان حدوث المثال الحادثة الموجودة زائد عليها ووجودها
واقام عليه دليلا فاذا قال المعارض نحن نستدل على عدم الزيادة

والحدوث مع وجود تلك الهيئات الموجودة الحادثة بانه اذ لزا وحدوث
الانسان مثلا مع وجوده لزم انه لان حدوث الانسان حادث فحدوثه
ايضا زايد لكان الجواب منع قوله كون حدوث الحدوث زايد الحدوث
الهيئات الحادثة بل حدوث الحدوث عينه واما حدوث الهيئات فزايد عليها
وذلك مثل وجود الهيئات ووجود الوجود حيث كان الاول زايدا عليها
ووجود الوجود عين الوجود قوله وان سلم فنختار حدوثه اذا لا
حظ العقل من حيث انه لما كان ما ذكره اولا من الجواب لا يجاوزه
الاحتمال اولا ان نقول مسبوقية الوجود بالعدم اما ان يكون
مسبوقا بلا مسبوقية ام لا وعلى الثاني يلزم قدم الحادث وعلى الاول
يلزم ان ينقل الكلام الى مسبوقية المسبوقية وهكذا والى حصل ان كون
القدم والحدوث اصطلاحا مختصا بالموجود لا يؤثر في دفع التسلسل
اللازم في الواقع مع تكفي في ذلك ان يتحقق المسبوقية في جميع المراتب
لا يمكن ان لا يكون مسبوقا بعدم المسبوقية واللازم انه يستلزم وجود
يستلزم ازليته موصوفا فيلزم ازلية الحادث والتسمية لا يؤثر فيه
وايضا لا مانع من حمل العدم والحدوث تجوزا او مسامحة على ما يكون
من حيث الذات او من حيث الوجود الذهني او من حيث الانتزاع
فلا حاجة الى تغير التقرير المذكور فلا جل ذلك قال وان سلم فنختار
حدوثه وقد اشار في الحاشية الاخرى حيث قال هذا اذا كان
موجودا كما زعموا الا فلا تسلسل حقيقة اي وجه انه قرر المعترض

المقرر فيه هكذا ولم يحمل كلامه بعد هذا التقرير على ما فيه من المسامحة لانه
على التقرير الاخر وكذا على هذا التقرير لما كانت المحث والتجوز في الاصطلاح
التسلسل اللازم هو التسلسل في الامور الاعتبارية وينقطع بانقطاع الاعتبار
بل انه لا تسلسل حقيقة واشار الى سر انه لم يتسلسل حقيقة بقوله اذ لا حظ العقل
من حيث هو هو ولكن لما كان هذا ما يلزم حدوث الاخر اذا لاحظ العقل
المجموع من حيث هو معنى يصح ان يعتبر موضوعا بقولنا حادث ونسب
اليه الحادث ونحو من هذه الملاحظات غير واجب للعقل بل يمتنع
صدورها في جميع المراتب فلهذا لم يتحقق التسلسل حقيقة اي لا يتحقق
امور غير متناهية لا في الخارج ولا في الذهن لما قررنا ولهذا قال
فلا تسلسل اصطلاحا قلت هذه المراتب موجودة في المبادي العالية
فيتحقق التسلسل قلنا هي موجودة فيها بوجود اجمالي واما التفصيل
فانما يكون من قبيل النفس من حيث انها ذات قوى جسمانية صرح
بذلك بعض اجلة من المتاخرين قوله لانا نقول ما اورده في [illegible]
ابطال كونه وجوده يدل على امتناع كونه عينه اقول المفروض موصوفه
هو الحدوث ومحط مجرى الدليل على زيادة الحدوث عليه ولا يمكن
ان يكون موصوفه باقيا والحدوث غير باق لان الموصوف الذي هو
الحدوث قدم انفا انه غير باق كيف وبناء الدليل المذكور عينه ثم لا نم
ان حدوث الحادث لا يمكن ان يكون نفسه [illegible] لكن الحادث هو
الحدوث اما على تقدير ان يكون الحادث غيره فظ واما على تقدير

الا يكون عينه فلاهم وايرد ان تلك الصفات ان كانت قائمة بنفسها كانت
صفات لنفسها وان كانت قائمة بغيرها كانت صفات للغير فحدوث الصورة
مثلا مثلا لما كان قائما بالصورة لم يكن حادثا بنفسه بل الصورة
حادثة فلو اتصف حدوثها بالحدوث كان حدوث حدوث آخر لا
و لما قرر ما ظهر ضعف جواب بعض من الحق ما ذكره قدس سره **قوله** ان
المراد صحة الوجود من الغير وقد لما يستلزم الامكان الحادث فذكر
الملزوم وارادة اللازم فلا غبار اقول فيه خلاف الظاهر من جهة
الحذف ومن جهة التجوز بذكر الملزوم وارادة اللازم والاظهر
ان يقال المراد صحة الوجود والعدم الا انه اكتفى بذكر الوجود عن
العدم وح لا غبار اصلا **قوله** بل ما قبله وهو موضوع للامكان
فهو مادية فهذا القدر ظاهر الاثبات واما انه مادة بالتفصيل
الغير عندهم فاثباته مشكل وليس مادة العلاقة مع الحادث غير البدن
والعقول الفاعل مثلا **قوله** اشاملة للوجود اثبات على سبيل التقابل وكذا
يدخل في التعريفين الآخرين للاتحاد الحاقة وهو ما لا يكتفى بقسم من
اقسام الموجود الذي هو الواجب والجوهر والعرض وما يشمل جميع الموجود
والاكثر ما **قوله** وقد يناقش بما يحتاج اليه الشيء في وجوده فيلزم ان لا يكون
علة الوجود علة لذلك الشيء حقيقة ويمكن ان يجاب ان الوجود وليس من
قبيل سائر العوارض فان تحقق سائر العوارض تحققه وتحقق الشيء الوجود فما يحتاج
اليه الوجود الماهية يحتاج اليه تلك الماهية حقيقة لا تجوزا **قال الشارح**

قال فالاولى الصواب تفسير العلة بما يحتاج اليه آه اقول وجه كونه
صوابا بالقياس الى تعريف المصراني العلة والمعلول من الاوصاف
الحقيقية والعلة والمعلول من المضافات المشهورة ولا بد في تعريف
المضاف المشهوري اي من حيث انه مضاف ان يعرف بحيث يحصل
معرفة كل اضافة عارضة له اذ المقصود بالذات من تعريف المضاف
تعريف الاضافة فيجب ان يعرف بحيث يحصل لا يخرج اضافة ما
عن التعريف المستنبط عن تعريف المضاف للاضافة مثلا ينبغي ان تعرف
الابوة المستنبط عن تعريف الاب آه انظر ان للاجزاء عللتين بالقياس
الى المعلول من حيث الذات مع قطع النظر عن الوجود وان كانت
في زمان الوجود من حيث الوجود فلا بد ان يتناول تعريف العلة
المستنبط منه العلية التي كانت من جهة الذات وليس كذلك واما ما ذكره
قدس سره فيتم الوجه لو قال الشارح فالاولى كالوجه الذي فيه ما
هو المتبادر من قولهم ما يحتاج الشيء في وجوده ان يحتاج اليه
في الوجود فقط فيخرج الاحتياج من جهة الذات ولكن ان يحمل كلام
من نقل الشارح عنه بقوله على ما قاله البعض على هذا فيندفع منه ما اورده
الشارح عليه فتامل ثم اعلم انه كما ان للجزء علتين بالقياس الى الكل
للكل معلولتين بالقياس اليه وكما تخرج العلية التي للجزء من جهة الذات
كذلك تخرج المعلولية التي يقابلها وكما انه يجب وجدان الاولى في
التعريف المستنبط لها كذلك يجب وجدان الثانية في تعريفها فقد برز

الاب ان يعرف بحيث لا يخرج الابوة عما عن تعريف

قال وفيه نظر اي في هذا الحصر نظر لا يخفى ان منشأ هذا وما اشار
اليه بقوله والاولى واحد غاية الامر ان احدهما ايراد على تعريف
العلة التامة والاخر ايراد على الحصر ومع دفع استعمال لفظ اولى في
الاول مع الصواب في الثاني مجرد تفنن في العبارة واستعمال الاولى
في الثاني اولى اذ يجوز توسعا استعمال الجمع بمعنى ما لا يخرج شيء
عنه مركبا كان او بسيطا ثم لا يخفى ان ايراد النظر بعد تغيير العبارة
الاولى الى ما هو اولى لا يخلو عن حزازة قوله فنحن نافقد شيئا
ممكنا ثم نطلب سببا مراده ان العلة ما يتوقف عليه وجود الممكن
والمتبادر من هذه العبارة ما عدا الامكان لكن يبقى الكلام في
تقدم الوجوب على الوجود فيلزم كونه جزءا من العلة التامة وتحقق
التركيب الا ان يجعل الوجوب نفس المعلول ومع ذلك يتوجه النقض بالتاثير
والايجاد اللهم الا ان يخص ما قاله قده بان العلة ما يتوقف عليه
تاثير المؤثر فيخرج التاثير ومثل ذلك يخرج الاحتياج الى غير او
يقال في الجواب عن اصل الايراد ان مراد من قال بجواز كون
العلة التامة بسيطا ان لا يكون مركبا من الموجودات واما
الاعتباريات فغير معتبرة فتدبر قوله لا يعقل له عدم مانع اشار
الى ان المراد بعدم المانع انه لم يتحقق من المفهومات ما يصلح ان
يكون مانعا ويتصف بالمانعية على تقدير وجوده لا ان ما هو مانع
على تقدير وجوده معدوم حتى يرد انه لا فائدة فيه قوله ولا شك

اي في المسبب

ولا شك في وجوده معها بخلاف الحديدة المعينة وذلك لان تشخص النوع
بالموضوع دون العكس واورد عليه ان هذا الجواب لا يتم في مادة الاشكال
لانه لو قيل نوع صورة السيف علة صورية لنوع السيف وقد تحقق نوعها في
الخشب بدون نوع السيف يسقط الجواب والجواب عنه بوجهين احدهما
انه لا نسلم ان نوع صورة السيف علة صورية لنوع السيف بل انه علة صورية
لما هو اعم من نوع السيف وهذا الاعم متحقق في الخشب بل هو علة صورية
لنوع السيف صنف اخر من هذا النوع وهو القائم بالمادة الحديدية
ومراده قده بالتخصيص هو الصنف وهذا هو مراده قده من اصل الايراد
اقول هذا الجواب لا يلائم ما تقرر عندهم ان الفصل القريب مساو للنوع
او الصورة هي الفصل باعتبار اخر وثانيهما ان مبنى الايراد على توهم
ان العلة الصورية في السيف هي الهيئة والشكل المعين ولا نسلم ذلك
بل هي مبدأ الاثار المختصة بالسيف كقطع العنق مثلا ومعلوم انه لم
يتحقق في الخشب لا يقال يرد على تعريف العلة الصورية والمادة ينتقض بمثل الفلك
او عند وجود مادته تحقق الفلك بالفعل والجواب ان المراد ان نوع
ما هو علة صورية يقتضي ان لا ينفك عنه المعلول بخلاف نوع العلة المادية
اذ قد تحقق كون المعلول بالقوة عند وجود العلة المادية في بعض المعلولات
في الطلع كالسرير مثلا وهذا هو المراد فاندفع الايراد قوله فقبالها
الاعراض التي انما هي اجزاء الحقيقة اشار بلفظ الحقيقة الى ان الكلام
في الماهيات الحقيقية والمادة والصورة انما يعتبران بالقياس اليها

واعلم انه قده في حاشية التجريد صرح بان اطلاق المادة والصورة في
غير الاجسام على سبيل التشبيه ولكن اطلاق العلة المادية والصورية
في غيرها على سبيل الحقيقة وانت تعلم ان ظ ما نقل عن شرح الملخص يدل
على ان اطلاق المادة والصورة هناك حقيقة وكذا ما نقله العلامة
عنهم من الفرق بين الجنس والمادة والفصل والصورة يدل على ذلك
والامر فيه سهل قوله قده لا يكون جزء العرض حقيقة اي الحقيقة العرضية
وهذا اشارة الى ما مر اليه الاشارة انفا ويحتمل ان يكون المراد
ان العرض قد يطلق على ما جزؤه عرض تجوزا والجوهر يمكن ان يكون
جزءا له قوله قده واما الغاية فما يترتب على الاثر اقول على هذا يخرج
نفس الاثر وقد قال قده في حاشية المطالع وغاية العلوم الغير الالية
حصول نفسها وغاية العلوم الالية حصول غيرها وظ ان الحصول من
ها نفس الاثرين ثم كون العلة الغائية متاخرة عن المعلول فليس بضروري
اذ الواجب علة غائية لفعله من جهة انه بذاته فاعل فهو من جهة
كونه مؤثرا فاعل ومن جهة كونه باعثا له على الفعل فاعلا غائيا علة
الفاعل علة غائية فالعلة الغائية قد يكون عينها باعتبار الوجود الخارجي
وظ ان هذا الاحتمال لا يجري في غيره ظ وههنا كلام اخر وهو انه
قده ذكر في مواضع من مصنفاته ان الغاية اعم من العلة الغائية
والمستفاد من كلامه ههنا ان الغاية مباينة للعلة الغائية فتامل
قال على انا نقول لا نم ان عدم المانع عدمي وانما يكون كذلك

قوله حاصل ما انه يجوز ان يكون مراده قده من الاعم هو الاعم بحسب التحقق وهو لا ينافي المباينة بحسب المفهوم ولا بعد
ان يكون قوله حاصل ... اليه بل الجمع ما ذكرنا فتدبر اه

كذلك ان لو كان المانع امرا وجوديا وهو ممنوع اقول فيه بحث لانه لو سلم
ان المانع قد يكون عدم امر فلا شك انه قد يكون وجوديا ايضا لان
وجود البرد مانع عن الطبخ ووجود الجدار مانع عن الدخول فيجري ذلك
وذلك يكفي في النقض وايضا هذا انما يكون مفيدا لو ثبت ان عدم
العدم وجود وقد عرفت انه ليس كذلك على انا نقول مدخلية الشيء
في الشيء قد يكون من حيث الوجود فقط وقد يكون من حيث العدم
والوجود كالمعد وقد يكون من حيث العدم فقط وهو المراد بالمانع
والدليل عليه انه لا شك ان عند انقطاع الحركة يتحقق الوصول لعلة
انها مقدمة للوصول مما يتم عنده الانقطاع فانكان الحاصل عند الانقطاع
هو هذا ثبت المط وان كان امرا اخر فانكان عدما ثبت المط وان كان
وجودا انتقل الكلام الى ما يتم به العلة التامة ولا يترتب الوجودات
المجتمعة فينتهي الكلام الى عدم له مدخلية في الوجود وهو المط قوله قده
نعم يجوز ان الموضوع ليس من الشرائط يمكن ان يوجه ما ذكره الشارح
الى هذا بان يكون مراده ان هذه القسمة اذا كانت صحيحة لم يتناول الموضوع
قال واما الجنس والفصل آه اقول يستفاد من هذا جواب اخر عن
المنقول عن الحواشي حيث قال لا يقال لا نم انحصار جزء الماهية آه وذلك
بان يقال الجنس والفصل كان خارجا عن المقسم بقيد الوجود في تعريف
العلة على ما ذكره المحشي وذلك لان الجنس مثلا لا يصدق عليه انه
ما يحتاج اليه شيء في وجوده اذ المتبادر من الوجود هو الوجود الخارجي

فتدبر قال الشارح والا اى وان لم يكن العلة التامة آه المط ان يقول اى لو لم يكن العلة التامة مرتفعة قبل ارتفاع المعلول وانما لم يقل كذلك لان ما ذكره من لزوم التخلف انما يلزم من عدم ارتفاع العلة التامة عند ارتفاع المعلول ولا يخفى ما في كلام المحشى من المناقشة وهى منع الملازمة القايلة والا لتخلف المعلول عن العلة التامة اذ لا يلزم من نفى قبلية عدم المعلول بالنسبة الى عدم العلة التامة ان تخلف المعلول عن علته التامة اذ يجوز ان يكون عدم المعلول مقدما بالذات عليه او كانا معا بالذات بل اللازم من عدم التخلف هو نفى تقدم زمانى وحمل نظر صاحب الحواشى عليه لايخ عن تكلف لانه لم يتوجه الى دليل الشارح لكن الشارح حمل عليه وما كان فيه تكلف لانه نظاهر ومنع المدعى قال وتوجيهه ومع ينبغى ان يحمل كلام الشارح على تحقيق اصل الدعوى ببيان آخر من عند نفسه لا ان دليل المصنف تم بنظر العلامة قوله ويمكن ان يجعل نقضا بان يق آه اقول المعتبر في النقض الاجمالى الشهور ان يمنع مقدمة غير معينة والمنع ههنا متوجه على المقدمة المعينة واطلاق المعارضة ايضا فيه تكلف لان المعارضة في مقابلة الدليل في مقابلة ما هو نقيض له من دعوى الضرورة بل الحق ان يجعل هذا جوابا آخر اوليق انه واضح في المعارضة على تقدير ان يستدل على المقدمة فتدبر قال الشارح وان لم يكن موجودة يلزم المط وذلك لانه صدق في ان وجود الامور الغير المتناهية وهو المط اذ عدم الجملة ليس الا

بان يكون الاحاد كلها موجودة والجملة ليست موجودة اذ لم يتحقق جزء صورى والجملة مجرد الاحاد ولا يق لعل عدم الجملة لعدم المعلول الاخير مثلا فلا يلزم بطلان التسلسل لانا نقول المقصود بطلان هذا التسلسل بل نقول يلزم بطلان كل سلسلة معروضة فنقول لو تسلسلت العلل الى غير النهاية يلزم بطلانه وعدمه وكل شئ يلزم من وجوده عدمه كان محالا قوله غاية الجملة في صورة توجيه كلامه هذا اقول فان قلت يمكن ان يق وكذلك الخارج كان مؤثرا بالفعل في واحد من تلك الاحاد والا يتوجه كل واحد من آحاد الجملة من غيره فيوجد الجملة من غيره ايضا هذا خلف اذ الكلام في فاعل الجملة واذا كان كذلك فلا يستند ذلك الواحد الا فرد من السلسلة ضرورة امتناع استناد امر واحد شخصى الى كل واحد من الفاعلين بالفعل ولكن ذلك الواحد المستند الى الخارج لا يكون الفرد الاول ولا الاوسط والا لزم تأثير الفاعلين في واحد بالفعل فلا بد ان يكون هو الفرد الاخر فينقطع السلسلة قلت يجرى مثله في كلام قده ويتوجه عليه انه لما هذا كان يلغو اثبات كونه واجب الوجود اللهم الا ان يق لعل المراد انه اذ ثبت الاحتياج الى الخارج فنقول يلزم الانقطاع وبطلان التسلسل على ما هو المط فهذا الشق مع انه يلزم المط لا محل كانه قيل فهو ادع انه يلزم اثبات الواجب ايضا قال الشارح ويمكن ان يجاب بانه يجوز ان يكون المؤثر آه لو قيل يجوز ان يكون

المؤثر في بعض الآحاد جزء العلة التامة للجملة اندفع ما اورده قدس سره
في الحاشية بقوله فان قلت ويمكن توجيه ما ذكره بان المراد بما يمتنع انفكاكه
عن العلة التامة ما هو جزء لها بحمل العام وارادة الخاص قال ره
لانا نقول من الرأس آه اقول فيه نظر اما اولا فلانه لا يلائم ح
حمل المؤثر في كلام الموجه بلا استناد لان حمل الفاعل على ما هو الظاهر فلم يصح
قوله على الاول يلزم الامر الاول فلم لم يكن كل واحد من الآحاد
فاعلا للجملة وان كان موقوفا عليه لها في الجملة اذ يكفي مطلق التوقف
عليه ح يرد على المستدل انه كيف يمكن ان يكون آحاد الجملة ليست موقوفا
عليه للجملة والحاصل انه لا يمكن الحمل على الثاني مع انه خلاف ظ
لفظ المؤثر فلا بد من الحمل على الاول فلم يصح ما ذكره من لزوم الامر
الاول واما ثانيا فلانه قيل لم يندفع لزوم احد الامرين وذلك لان
العلة التامة للجزء لا شك انها مما يتوقف عليه الجملة والمفروض ان
كل ما يتوقف عليه الجملة يتوقف عليه كل واحد من آحاد الجملة فيلزم
كون اجزاء الجملة مترتبة في الوجود بحسب الزمان كالسرير فنقول
العلة التامة للجزء الاخير مما يتوقف عليه الجزء الاول فلا يخلو اما
ان يتحقق عند الجزء الاول فيلزم تخلف المعلول عن علته التامة
او يتحقق بعده عند الجزء الاخير فيلزم تقدم الموقوف عليه وهو الجزء
الاول على الموقوف عليه وهو ظ هذا اذا حمل قوله سواء كان سببا
تاما او لم يكن على ان المراد ذلك لا عم لكن تحققه في ضمن الشق

الشق الثاني واما ان حمل على ما هو الظ فتوجه انه لم يندفع السؤال بقوله
لا يمكن آه بالترديد بهذا التوجيه اصلا وذلك ظ قال ره يلزم من كون
العلة التامة للمجموع مؤثرا آه لا يخفى ما في هذه العبارة بل الاولى ان
يكون مؤثرا في كل واحد من آحاده لكن غرضه انه يلزم ان يكون السبب
التام للمجموع متوقفا على كل واحد من آحاده فلو كان مؤثرا في شيء
من آحاده يلزم توقف الشيء على نفسه آه فبطل كونه مؤثرا في شيء
من آحاده وبطل كونه مؤثرا في كل واحد منها واراد بالمؤثر في هذا المقام
ما له مدخلية في الجملة لا المعنى المشهور وهو ما يختص بالعلة الفاعلية
لكن يتوجه ان انكار تأثير المؤثر التام في المجموع في شيء من آحاده
مكابرة والتقرير التمسك بهذه المقدمة هو مدار الجواب بل الاصوب ان
يقول يبطل شيء من آحاده كل واحد من آحاده قوله ره لانا نقول
الفاعل ما توقف عليه فلو صح ذلك آه لا يخفى ما فيه والظ ان قوله اه
اشارة اليه قوله ره لو قيل الخارج من الجملة المذكورة آه اقول فيه
بحث اذ للخصم ان يقول لا يجوز ان الخارج واجبا اما اولا فلمثل
ما قال في الحكمة انه لو كان المؤثر واجبا لكان داخلا في السلسلة
غاية الامر انه يكون منتهى السلسلة وما اورده بقوله فان قيل
توجه ههنا وجوابه ما ذكره في جوابه واما ثانيا فلما حققه قدس سره
بقوله وقد تقرر هذا المقام بوجه آخر ويمكن آه كما لا يخفى على الناظر
ثم ما ذكره من الترديد انه اذا ارتبط بالخارج الجملة فلا يخلو اما ان

يرتبط به كل واحد او فرد واحد اذ لا يتحقق حينئذ جزء صوري يتوحد عليه
ان ما اورده في كل واحد من الشقين يرد في الشق الاخير بتخصيص
كل شيء بمجموع لا يخرج عن حكم وذلك لانه يحتمل تقدير ان يرتبط
الخارج بكل واحد كان داخلا في الجملة وكذا ان تعلق بفرد وح
يلزم التوارد وهذا مبني على القول ان الكلام في العلل المستقلة
يكون التوارد محذورا قوله وهو ان يكون لازم الطرح عما يحتج
بصدده والظاهر ان هذا وان كان منعا صورة لكنه دعوى في الحقيقة
ولازم بمعنى غير مقبول وما ذكره في مقام السند دليل في الحقيقة على
عدم المقبولية فتدبر قوله وقد تقرر هذا المقام بوجه آخر وهو ان
اقول واذا ثبت الاحتياج الى الامر الخارج يلزم انقطاع الجملة
سواء كان ذلك الخارج واجبا او ممكنا مع ان ما ذكره في مقام اثبات
كون الخارج واجبا لوجود اللهم الا ان يكون كما اشرنا اليه المراد
انه حين افتقار الجملة الى الامر الخارج يقول يلزم الانقطاع ح
وبطلان التسلسل لانه يلزم المطلوب الاول بنفسه وهو اثبات الواجب
قوله من الطرفين السابقين اشارة الى ما ذكره في المتن بقوله
وفيه نظر لانا لا نم الى قوله ولانه آه وبقوله سلمنا ذلك لكن لم قلتم
سلمنا آه ولو قال من الادلة لكان اولى والمص انه لو
تعاكس قوله من الطرفين بصيغة التثنية والموجود في
حاشية في بلفظ الجمع لكان اظهر فتامل قوله في بعض النسخ

النسخ ان اراد ما هو في مقابلة النظري آه ثم لم يحمل الكلام على ان العلم الفطري
ايضا بمعنى البديهي وما ذكره بقوله فان العلة التامة دليل على كونه ح
بديهيا ولا ينافي هذا بديهيته لان الدليل لم ينطبق على كونه بديهيا
قوله والاول ههنا منتف لان الوجوب مرجح آه اقول يمكن ان
يقال الفاعل المستقل في جملة الممكنات الصرفة هو ما فوق المعلول الاخير الى
غير النهاية والمرجح اشتماله على فواعل جميع الآحاد ولان فاعل كل فرد
ما فوق ذلك الواحد الى غير النهاية ووقع الثاني ههنا ظاهر اذ يمكن ان
يقال فيه ايضا المراد الفاعل المستقل لا جميع ما يتوقف عليه المعلول قوله
لانا نقول ان اعتبر مع الواجب آه اقول فيه نظر لانا نعتبر مع
الواجب كل واحد لكن لا على وجه الجزئية بان يعتبر مركب الواجب
وتلك الآحاد بل اعتبرنا الواجب مقارنا لها والحاصل انه قد يطلق
العلة التامة ويراد بها جميع ما يتوقف عليه المعلول او ما لا يخرج عنه
شيء يتوقف عليه المعلول لا بد خول العلة التامة البسيطة على ما مر وقد يطلق
ويراد بها الفاعل المقارن للشرائط والعلامة صرح بان المراد
ههنا المعنى الثاني وح خروج بعض ما يتوقف عليه عنه غير محذور فان
قلت لنا ان نقول لا بد لتلك الجملة من علة تامة بالمعنى الاول وهو
جميع ما يتوقف عليه تلك الجملة فالترديد فيها انها هل هي داخلة في الجملة
ام لا الى آخر الكلام قلت نختار انها خارجة عن الجملة كما في المركب من
الواجب والمعلول الاول مثلا اذ لا شك ان العلة التامة بعينه

بهذا المعنى نفسه لو سلم فهذا البحث ما ذكره قده وحمل كلامه عليه بعيد غاية
البعد بل الظاهر انه فهم ان مراد العلامة من تفسير العلة التامة بالفاعل
بشرائطه تفسير العلة التامة بالمعنى المشهور بينهم والا تخفى ما فيه والحق
ان تفسير العلة التامة انما يقتضى توقف المعلول على كل واحد من اجزائه
لا توقف المعلول على نفسها واما اطلاق العلة عليها فباصطلاح
آخر على ما قيل قال الشارح اذ الشرط لا يكون داخلا فى الشروط والقابل
ان يقول لم لا يقول العلامة انها شرائط للمعلول بل نسبها الى الفاعل
ولعل المراد انها شرائط لتاثير الفاعل وظاهر انها خارجة عن الفاعل
وعن تاثيره والجواب ان ليس الكلام فى عبارة العلامة بل هذا
المعنى للعلة التامة مذكور فى كلام القوم على وجه يشعر بنسبة تلك
الشرائط الى المعلول كيف والشرائط على ما فسره شرائط للمعلول كالفاعل
والمادة والصورة والغاية واضافته الى الفاعل دون ملاحظة
على انا نقول جزء المعلول كالمادة والصورة نفس اثر الفاعل المختار
ولا يصدق عليهما انهما من شرائط تاثير فاعل الجملة قال المحشى لانا
نقول من الرأس اقول فيه بحث اما اولا فلان للسائل ان يقول
انا نختار الشق الثانى ويقول لا يكون الدليل سالما عن الاعتراض
لان هذا المجموع وان لم يكن موجودا بزعم منكر الواجب لكن
المعترض بنى الكلام على زعمك واعتقادك وظاهر انه موجود باعتقاد
المستدل كيف والغرض من الاستدلال هو هذا فيكون الزاما

الزاميا واما ثانيا فلان المعترض انه ان الجموع كان من جهة المعترض
عن ذلك علوا كبيرا واما ثالثا فلان وجود الممكنات ضرورى ومع قطع النظر عن الكلام
هكذا على تقدير عدم الواجب يتم الدليل على وجود الواجب بهذا
كما ترى واما ثالثا فلان بناء المعارضة على تقدير وجود الاستدلال
فعلى هذا الشق لما ثبت المطلوب بالدليل فلا معارضة لا نهافى معارضة
الدليل فلا يكون الجواب مقبولا فى معارضة المعارض ولعل هذا
هو حاصل ما ذكره الشارح بقوله وايضا آه فافهم قال الشارح ولا وجه
لا يراده على وجه السند والا لكان اعادة للمنع الاول اقول
يمكن ان يكون سندا ولا يلزم اعادة المنع الاول وذلك بان
يكون سند المنع الضرورة وذلك ان يقال كيف يدعى الضرورة
فيها مع ان نقيضها واقع كالمثال المذكور لا يقال قد استدل
على تلك المقدمة بقوله فان العلة التامة للشىء يجب تقدمها عليه بالوجود
لانا نقول قد مر الاشارة الى ان هذا لا يصلح دليلا على كونها ضرورية
بل لو كان دليلا لكان دليلا على نفس المقدمة وصحتها على ان منع
المقدمة المستدل عليها راجع الى منع مقدمات دليلها والمنع متوجه
على دعوى تقدم العلة التامة على معلولها بل على دعوى مغايرتها له
وقد استوفينا الكلام ههنا فى تعليقاتنا على الرسالة المشهورة
فى اثبات الواجب لبعض الاجلة قال الشارح لانا نقول الخ
من ان يجب دخل كل واحد من آحاد المجموع آه اقول لا يخفى على

الشاطر العارف باساليب الكلام ان المراد بلفظ المجموع فيه ما اراد
بلفظ المجموع فيه في قوله لانم ان هذا المجموع وهو المراد من لفظ
هذا المجموع في المتن وكان المراد منه المجموع المركب من الواجب
والممكن ومع تنبهه ان هذا المجموع فرض انه ليس موجودا فكيف ردّد
في علة وجوده ويمكن ان يتكلف ويقال اراد به غير المجموع الاول
وهو مجموع الممكنات المترتبة الذي كان الكلام في علته فكان المراد
وان اندفع المنع لكن يرد اعتراض آخر وهو ان لا يخ اما ان يجب
دخول كل واحد من اجزاء المعلول المركب في علته التامة ام لا يجب
فعلى الثاني يجوز ان يكون علته التامة بعض آحاده وعلى الاول يلزم
توقف الشيء على نفسه وعلى الاول كيف يجوز ان يكون العلة التامة
واجب الوجود على ما هو رأيكم والا الظاهر ان يكون المراد بالمجموع المجموع
الاول واعرض المعترض ان هذا المجموع هو مادة النقض
وان كان غير متحقق بزعمه وحاشاه عن ذلك لكنه متحقق عند المستدل
ع بل يجب دخول كل واحد من اجزاء المعلول في علته التامة ام لا وعلى
الثاني فنقول يجوز في الممكنات الصرفة ان يكون العلة التامة
جزءها كما في الجملة المركبة من الواجب والممكن عندكم وعلى الاول
نقول كيف يقول علتها التامة واجب الوجود مع انه لا يتصور
كون شيء واحد من احاد الجملة جزءه ويمكن تطبيق عبارة الشرح
عليه وذلك بان يكون مراده من قوله لانم ان هذا المجموع اذا لم

لم يكن موجودا يلزم المط لانه ان لم يكن موجودا في الواقع لكن كان
موجودا بزعم المستدل ويكفي خلاف الظ في رجع ضمير علته التامة
في الموضعين وفيه تكلف ويمكن ان يقرر السوال هكذا اما ان
يتحقق المجموع فيتم النقض ولا يتحقق فيبطل دعويك قوله فنقول
اذا اعتبرنا العلل الفاعلية المجتمعة للامور المعتبرة جملة واحدة فيه
نظر وذلك لانه ان اريد بالفاعل المستجمع الفاعل الجامع المقارن
بشرايط ما يتوقف عليه الاثر من شرائط وساير ما يتوقف عليه المعلول على ما هو
الظاهر من لفظ الفاعل المستجمع فنرد انا نختار كون الجملة الاولى
جزء الثانية ونمنع استحالة توقف المعلول على الامر الخارج عن
الفاعل فيجوز ان يكون الخارج عن الفاعل داخلا في الامور
المعتبرة معه قوله لا يتوقف المعلول على امر خارج عن العلة التامة
قلنا انما يمتنع توقف المعلول على الامر الخارج عن العلة التامة بمعنى
المجموع ما يتوقف عليه المعلول لا العلة التامة بمعنى الفاعل المستجمع وان
اريد به الفاعل مع تلك الامور اي المجموع المركب من الفاعل وغيره
فان اريد المركب من ساير ما يتوقف عليه المعلول كما هو الظاهر من
لفظ العلة التامة فنختار كونه عين الجملة الثانية ونمنع استحالة
كون الشيء علة تامة لنفسه كالمركب من الواجب والمعلول الاول مثلا
على ما مر وقد عدل قدّه عن التقرير المشهور الى هذا التقرير لاجل
ورود المانع ويجوز كون الشيء علة لنفسه فكيف تمسك في تقريره

المرضي بهذه المقدمة وان اريد الفاعل الجامع لجميع ما يتوقف عليه المعلول
من الشرائط ومعلول اجزاء المعلول وذلك لانها في الحقيقة آثار
لا شرائط للتاثير فنختار كون الطرف الاولى جزء العلة التامة ونمنع كلية
توقف المعلول على الخارج اذا كان داخلا في الاجزاء قوله واما
ثانيا فلان اي بعض اه فيه نظر لان العلة التامة البعيدة للمعلول الاصل
اثره كلمة بل لو اثر فيه انما هو القريبة ولو سلم فالكلام في العلة التامة
المستقلة والتامة وظاهر ان ما فوق المعلول الاخير الى غير النهاية كما
اشتمل على جميع علل اجزاء الجملة كان اولى بالعلية من اجزائه التي هي
علله ولو صح ما ذكره لزم ان يكون العلة البعيدة اولى بالعلية
من القريبة هف قوله هذا البحث مما عليه لتعقل لا يخفى على الناظر
ان هذا يقتضي ان يراد بالعلة التامة المجموع لا الا الفاعل
وانت بما قررنا تقدر على اقامة التطبيق على مواضع ما بقي قال الم
فالثانية ان انطبقت على الاولى اقول اراد بالانطباق ان
يكون بازاء كل واحد من كل من واحد منهما واحد من الاخرى والتطبيق
لا يتحقق بدون التساوي ولهذا قال ان الناقص كالزائد وكذا
اراد بالتطبيق في العبارة الثالثة هذا المعنى ولهذا قال الشارح
فيهما وعلى الاول يلزم الاول وقال بعد ذلك لانا نقول يعلم بالضرورة
ان امتناع انطباق المقادير المتجانسين لا يكون الا بسبب التفاوت
واما في العبارة الثانية حيث قال اما ان يستغرق او لا يستغرق

يستغرق فاراد به مقابلة كل واحد من احديهما لواحد من الاخرى مع
ان الانطباق قد يكون تاما من احديهما فقط وقد يكون تاما من
كل واحد منهما والمراد في الاولى والثالثة المعنى الثاني وفي الثانية
ما يتناول الاول والثاني قوله لان عدم الانطباق بين فردين
مندرجين تحت نوع اقول الظاهر من تقييد الانطباق بكونه تحت نوع
جواب اشكال بما يورد وهو انا اذا فرضنا حركتين في زمان واحد
احديهما قطعت فرسخا والاخرى نصف فرسخ فلم ينطبق الانطباق
يلزم مساواة الفرسخ لنصفه وكذا في صورة مساوات المسافة
ومخالفة الزمان بل نقول فلما لم يكن الاندراج تحت نوع واحد
لم يتحقق الانطباق حقيقة وسيصرح قده في تحقيق كلام الشارح
حيث قال لان الانطباق لا يتصور الا في المتجانسين قوله
فيلزم تناهي اجزاء الزمان مع انها من الحوادث اقول تقريره ان
التطبيق على وجهين احدهما ان يكون هناك آحاد واجزاء غير متناهية
في العدد فنجعل جملة غير متناهية مترتبة بجعل كل واحد من احادها بازاء
كل واحد من احاد الاخرى على ما قررناه هيهنا وثانيهما ان يكون هناك
كم متصل غير متناه من جهة المقدار اي غير متناهي الامتداد من خط او
سطح او نقطة ونجعل منطبقا على آخر مثله ولا يحتاج فيه الى اعتبار
تجزئة وهذا هو المعتبر في اثبات تناهي الابعاد وظاهر ان الاجزاء
كم منفصل فاجزائه فيه ينبغي ان يكون بالتقرير الثاني ولما كان المعلوم كون

في الكتاب هو التقرير الاول فانتقض الزمان بالتقرير الاول لصدق
عليه انه قال فيلزم تناهي اجزاء الزمان ولم يقل تناهي الزمان لكن
الحق ان يقرر الدليل في اثبات تناهي الزمان بالتقرير الثاني وكان النقض
بخلاصة الدليل وفي التقرير الاول فيه نظر وذلك لان القايل ان
يقول بجزئية الزمان الى غير النهاية في الخارج باطل والذهن على
سبيل التفصيل ايضا كذلك وعلى سبيل الاجمال لا يكفي في اجراء البرهان
هذا التقرير اذ في هذا التقرير لا بد من الامتياز بين الاجزاء حتى
يكون هناك اول وثان وثالث وفي الاجمال لا يتحقق الامتياز
فلا يجري هذا التقرير فيه وايضا في توجيهه قد صرح لزم تناهي بعض
الحوادث التي هي اجزاء الزمان والظاهر من كلام الشراح ان المراد
لزوم تناهي جميع سلاسل الحوادث بل الاصوب تبديل التقرير بان يقرر
ويقرر بان كل سلسلة من الحوادث لما كانت متعاقبة يقتضي
كان وجود كل منها في زمان فاصح ليصح استناد الحوادث الى
القديم على ما مر فيلزم تناهي اجزاء الزمان بل يلزم تناهي نفس الزمان
يلزم تناهيها قوله وقد يجاب بان القايل هو الوجود من الحكم
توضيحه ان اجراء البرهان يقتضي وجود الجملة اما خارجا او ذهنا
حينئذ والزمان المنقسم غير موجود في الخارج والموجود منه في الحال
لا يكون الا متناهيا لان البرهان الدال على تناهي الابعاد يستلزم
وجود البعد الغير المتناهي في الحال العوض على ما يشهد به الرجوع

الرجوع الى الوجدان وقد صرحوا به ايضا نعم يمكن تعقله لكن لا يكفي هذا
الوجود في اجراء البرهان لان اللاتناهي من عوارض الوجود ولحاظ
اللانهاية دون التعقل يظهر هذا بالرجوع الى الوجدان الصحيح ومصرح
في كتب القوم ولا يبعد ان يكون قوله قده من اشارة الى منع تقدير
لان وجود الزمان الغير المتناهي خارجا وذهنا لما لم يمكن منع صحة
وصفه بالانطباق على هذا التقدير وقد يمنع لوجه الزمان الغير
المتناهي لا نتصف بصحة الانطباق حتى يلزم تناهيه فيلزم التناهي على
تقدير اللاتناهي فاللاتناهي باطل ويمكن ان يكون التامل اشارة الى
هذه الدقة قال ش اي غير القرينة ليتحصل التقسيم اقول لو قيل لو تسلسلت
العلل فلا يمكن ان يعين هذا المعلول ويعين واحد من علله على غير تناهيه
يلزم انحصار الغير المتناهي بين الحاصرين والا بان يكون منه من
كل واحد من علله فاما ان لا يتحقق العلة كالعلة الاولى ويتحقق العلل
المتناهية يلزم تناهي الجملة ليسلم عن المناقشتين المذكورتين في شرح
والحاشية قال المحشي واما العبارة الثانية آه لا يخفى جريان مثل هذا
المنع في العبارات الثلث آه اقول في الجواب ليس مقصود المستدل
من توهم الانطباق ومن فرض الانطباق ان يفرض وقوع الانطباق
ثم يقول يلزم منه الانقطاع حتى يرد الانطباق محال وكذا توهم التفصيل
والاجمال غير كاف على ما عرفت بل فرض الانطباق وتوهمه التطبيق الانطباق
فالمستدل لم يبين دليله على وقوع الانطباق او وقوع توهمه التفصيل

حتى يلزم انه محال بل على وجود فرضه و توهمه في الخلاء والفرض جائز من واقع
و ان كان المفروض محالا والخلاء من هذا القبيل قوله و لا يعقل من التطبيق
بين الكلامين بمعنى ما ذكره الشارح الا منع المتصلة ولكنه يرجع
بالحقيقة الى منع المنفصلة وانت لا تغفل عن التطبيق بينهما قوله
نعم لو ادعى آه هذا مبني على الغفلة عن كلام بدل سؤال المصنف بقوله
فان قيل لا تنافي قوله وان منع وقوع احدهما على تقدير آه
اقول التطبيق بين ما في الشرح على هذا في غاية السهولة وذلك ان يحمل
قوله لو كان التقدير واقعا على انه لو كان التقدير غير محال بل يجوز
ان يكون محالا فلا يترتب عليه شيء منهما اصلا لا بين كل واحد من الامرين
وان لم يكن لازما خصوصا لكن القدر المشترك منهما لازم لا محالة
لانا نقول وقوع احد النقيضين امر صادق في نفس الامر وكان
متحققا على كل تقدير واقع لانه من الامور المتحققة في الواقع
مع يصدق كل منهما على تقدير عدم الآخر لكن على سبيل الاتفاق
اذ لا علاقة بينهما كيف ولو كان كذلك يلزم صدق اللزومية بين
كل قضية ضرورية جهة الصدق وبين كل قضية اخرى صادقة
او كاذبة قال ره والاتفاقية لا يلزم من استثناء نقيض تاليها
شيء بل الاتفاقية لا ينتج مطلقا ووجه ما ذكره ان صدق الاتفاقية
مطلقا يقتضي صدق تاليها فالمقدمة الاستثنائية كانت منافية للشرطية
فاين الانتاج قال ره واعلم انه لا حاجة لذلك في برهان اقول

اقول قد عرفت ان المنع الاول الذي اورده على العبارة الثانية
يرد على العبارة الثالثة لتقرره ههنا ان يمنع وقوع التطبيق لما كان
محالا لكنه قابليته فجاز ان يستلزم محالا آخر وهو عدم الانقطاع
لما كان لازما له كان عدمه مستلزما عدم هذا التقدير وخلاصته ان المحال
قد تخلف عنه لوازمه بل يترتب عليها نقايضها و الثاني ما اورده
في العبارة الاولى يرد ههنا وذلك ان يمنع عدم قابلية التطبيق
بجزء الوهم لعدم تناهيها لا لانقطاع احدهما بالزيادة والاخرى
بالنقصان حتى يلزم الانقطاع ويمكن توجيه كلام المص بانه كان
قياس قال ره في الجملة التي تناهيهما فيهما فان قيل جعل كل جزء
من الجملتين بازاء جزء من الاخرى كل بنظيره لكونهما مترتبة الاجزاء
طبعا قلنا هذا كان رجوعا الى العبارة الاولى قوله بل الحق
ان وقوع المجموع بينه وبين علة من علله غير متصور ويمكن توجيهه
بوجهين احدهما ان وقوع الشيء بين الطرفين يقتضي خروجهما
عنه و وقوع الكل بين جزئيه غير متصور وان كان المنافية مندفعة
بالعناية وذلك اما بان يراد بالكل ما عدا الطرفين او يراد بالبينونة
بين الطرفين ان يكون لها مبدأ و منتهى لكن مع تغير المعرض
بالعد الذي هو المبدأ وثانيهما ان يكون تأييدا لكلام الشارح وذلك
بان يكون الكل بين المعلول الصرف وعلة من علله يقتضي ان يكون
لكل علة طرفا وغير طرف اما الاول فظاهر واما الثاني ففيما فرضنا

ان كل علة واقعة في السلسلة كانت واقعة في الوسط لعدم تناهيها
قوله اي بالمعنى المذكور في المثال يعني بان يق اذا حكم على ما بين
واحد معاين وكل واحد بحكم فلا يلزم ثبوته للكل وفي التقرير الذي
حمل كلامه عليه ايضا يحكم على ما بين كل واحد واي واحد فظهر ان
مثل هذا الحكم جار في الكل لان الكل واحد في هذا الحكم لانه اذا
اعتبر الطرفان كان الكل واقعا بينهما على سبيل المحكي للغلط
على ما عرفت فتدبر قوله والا فالتقرير الذي حمل كلامه عليه
حكم على الكل المجموعي اقول فيه ما مر ان الظاهر ان السلسلة ههنا من
حكم المتناهي وحكم الغير المتناهي فحكم على غير المتناهي بمثل ما كان
حكما على المتناهي على ما يظهر بالتامل قوله لعدم انتظام برهان
التطبيق فيهما اقول عدم انتظام برهان التطبيق في صورة عدم
الترتب طبعا ووضعا اذ لا يتحقق اول وثان وثالث اما
في الخارج فظاهر واما في الذهن فلانه اما ان يكون الامتياز
بين آحادها بان يكون بعض آحادها بالاولية وبعضها بالثانوية
بحسب الوجود الذهني على سبيل الاجمال فنقول لا امتياز في
العلم الاجمالي بل يحصل الطبع بصورة وحدانية بلا امتياز بينها
واما بحسب الوجود الذهني بالتفصيل فلان الذهن لا يقدر
على ملاحظة الامور الغير المتناهية بالتفصيل حتى ان يوجد في الذهن
صور غير متناهية متمايزة وهو ظاهر واما في صورة عدم الاجتماع

الاجتماع فلان التطبيق لا يكون في الخارج ظاهرا بل لا بد ان يجب
والاضافات من الامور الاعتبارية ولا في الذهن من حيث الوجود
الاجمالي ولا من حيث الوجود التفصيلي بعين ما مر في عدم الترتب فان
قلت يكفي الوجود الخارجي على التعاقب فانه لا شك ان كل واحد من تلك
الآحاد موجود في زمان مختص بها فالمجموع موجود في مجموع ذلك الزمان
الغير المتناهي غاية الامر ان التطبيق لا يقع دفعة بل تدريجا قلت
اتصاف كل واحد من الآحاد بالاولية والثانوية والثالثية وغيرها
لما كانت تلك الاوصاف نسبا واضافات يقتضي اجتماع تلك الآحاد
في الوجود فلا بد ان يكون ذلك الوجود غير الوجود الخارجي لفرض
عدم اجتماعها فيه فتعين ان يكون في الذهن فان كان وجودا
ذهنيا اجماليا فلا يتحقق الامتياز الضروري لصحة اجراء برهان
التطبيق وان كان وجودا ذهنيا تفصيليا فيمتنع ان يلاحظ الذهن
تلك الآحاد مفصلة دفعة او في زمان متناه بديهة واما ملاحظتها
مفصلة في زمان غير متناه متعاقبة فمبني على تقدير حدوث النفس بل
على تقدير حدوث الابدان ايضا وذلك مما لا نزاع فيه واما على تقدير
ان يكون النفس باقية ابدية فلا يفيد ذلك لان ما حصل لها من
العلوم والصور يلزم في كل زمان ان لا يكون الا متناهيا هذا كله مع انه
قد علمت انه لا بد من وجودها مجتمعة ليصح اتصافها بالنسب التي بينها
لان النسبة تقتضي وجود الطرفين حين تحققها ولا يكفي فيها التعاقب

بين اطرافها في الوجود وبعد التعذر هو ان التفات اجزاء الزمان بالنسبة
والبعد بين اجزائه انما هو بحسب وجودها في الذهن حتى يكون مجتمعة ولا
يكون في الخارج ولو فرض انها موجودة فيه واما اذا كانت الآحاد
مجتمعة في الوجود في الخارج مترتبة فيه فالعقل اذا طبق احدى
الجملتين على الاخرى بان يجعل كل واحد من احديهما بازاء كل واحد
من الاخرى كل بنظره يكفيه ملاحظتها اجمالا لان الترتيب بينها
حاصل في الخارج فيكفي في ذلك الحكم الاجمالي على آحادها بالمطابقة
واما اذا كانت مجتمعة في وجودها الخارجي فيصح اتصافها بتلك الصفات
والنسب بحسب ذلك الوجود تأمل فيه فانه غاية تحقيق هذا المقام ومن
على الملك المنان وقد عرفت ان تخلف الحادث من القديم لا يتصور
الا بالقول بترتب الحوادث المتعاقبة الغير المتناهية فكل دليل ينفي
هذا الامر كان مغالطة لا تبتني عليه فتأمل قال كما انك اذا اخذت
ما بين كل واحد واحد آه هذا يحتمل الوجهين احدهما ان يكون المراد
ان يكون ما بين كل واحد واحد منها في الجملة دون الذراع ومع
كان المراد بالآحاد على الترتيب الآحاد التي ليست بينها واسطة
وما ذكره قدره في الحاشية حيث قال يحتمل ان يكون هذا الواحد واحدا
من وسط المقدار لا يوافقه وثانيهما ان نعين كل واحد بان يكون بينه
وبينه اقل من الذراع وهذا هو الموافق للحاشية وانما لم يحمل
كلام الشارح على الاول مع كونه اظهر لان من احدهما ان يستلزم

استلزام كون ما بين كل واحد واحد اقل من الذراع لا يصح ان يعد
احد من ارباب التمييز حتى يتفوه به مع ان الشيخ اراد ذلك وثانيهما ان
هذا لا يوافق ولا يلائم ما نحن فيه لان ما نحن فيه ان المعين واحد
هو المبدأ وينطبق كل واحد من آحاد الجملة فالوجه ما ذكرنا ثانيا وفيه
قدح ونقول صورة كون الكل اقل من الذراع ظاهر بان يفرض الكل
اقل من الذراع وكون الكل مساويا ظاهر ايضا في التصوير الذي منه
قدح واما كون الكل اكثر من الذراع فكما اذا فرض الكل ذراعا
وربع ذراع وفرض الواحد المعين على منتهى ثلثة ارباع ذراع وعلى
هذا التوجيه كانت الآحاد على الترتيب لا الاجزاء الوحدانية من
الجملة والآحاد لا على الترتيب لا الاجزاء المشتملة على الآحاد وهي التي
عبر عنها بقوله اشتملت على اخواتها فتدبر واعلم ان ما نحن فيه لما
كان احد الطرفين متعينا وهو المبدأ المعروف فلا يحتمل كلام الشيخ
ان الواقع بين كل واحد وكل واحد اذا كان دون ذراع كان
الكل كذلك وفيما نحن فيه الواقع بين كل واحد وكل واحد لما كان
متناهيا كان الكل متناهيا لا انه دليله صريح في انه لما كان الواقع
بين المبدأ المعروف وبين كل واحد متناهيا وجب ان يكون انه
مانع عن انه اذا كان الواقع بين واحدها وكل واحد متناهيا
فح يرد الاعتراض الشارح وانه اذا كان بين واحد وهو المبدأ
المعروف وبين كل واحد متناهيا كان الكل كذلك فلا يرد النقض

بالذراع ولا يخفى انه وقع التسامح في هذا البحث حيث سموا اجزاء الشيء
اطرافه والامر فيه سهل **قوله** واما انه هل يجوز ان يكون له
علتان مستقلتان بحيث تمتنع اجتماعهما اقول لا حاجة الى قيد امتناع
الاجتماع وذلك لان من يجوز ان يكون هناك علتان يوجد المع
لكل واحد منهما على الانفراد وكل واحدة علة مستقلة كافية في وجود
المع وكانت بحيث يجب بها المع وحدها لكن عند الاجتماع يستند
المع الى مجموعهما معا كما في اعدام اجزاء المركب على ما ذكره قدس سره
في هذا الكتاب من عند اجتماع اعدام الاجزاء كان عدم المركب
مستندا الى مجموع تلك الاعدام الا ان من صرح لا يجتمع العلل المستقلة
من حيث هي مستقلة اذ المع لا يستند الى كل واحدة منها بل الى
المجموع فالعلة بالحقيقة واحدة بل لا يبعد ان يكون النزاع في
توارد العلل المستقلة على معلول شخصي لفظيا لان من قال بجوازه
قال بانه يجوز ان يكون في معلول واحد امران يصلح كل منهما
ان يستند اليه المع وحده اذا انفرد وفي صورة الاجتماع
يستند الى مجموعهما ومن قال بعدم جوازه قال بانه يجوز اجتماع
العلتين المستقلتين من حيث هما علتان مستقلتان بان يستند
المع حين الاجتماع الى واحدة منهما منفردا اذ استحالته ظ في
قوة تحصيل الحاصل واعلم ان القوم صرحوا بامتناع توارد علتين
مستقلتين على معلول واحد سواء كانت ممكنة الاجتماع او كانت

كانت مجتمعة او متعاقبة بيانه انهم عرفوا العلة بالاعم مما يتوقف عليه
الشيء وعرفوا التوقف تارة بالمعنى المصطلح للفا وتارة بمعنى لولاه
لامتنع المع وظ انه لو فسر التوقف بالمعنى الثاني وهو المشهور
كانت ثبوت الدعوى ظاهرا بالدليل الاول اما في صورة الاجتماع
فجريان الدليل فيه ظ واما في صورة التناوب والتعاقب فلان العلة
حقيقة لا يكون الا القدر المشترك بينهما ولا تعدد في القدر المشترك
انما التعدد في افراده لكن هذا اي التزام كون العلة هو القدر
المشترك صحيح في الشرط مثلا ولا يصح في الفاعل اذ الفاعل في الواحد
بالشخص لا يكون الا واحدا بالشخص اذ العقل يقتضي عن ان يكون
مرتبة المع فوق مرتبة الفاعل في التحصيل كما يقتضي عن ان يكون
مرتبة المع فوق مرتبة فاعله في التحقق فلذا لم يجز ان يكون الفاعل
الموجود الخارجي معدوما خارجيا بخلاف ساير العلل وذلك لمرتبة
الفاعل على ساير العلل لانه المؤثر والمفيد بخلاف ساير ها لانها
شرايط والات للفاعل حتى يكون فاعلا بالفعل فاذا كان هناك
شيئان يصلح كل واحد منهما ان يصير شرطا لتاثيره امكن التزام
ان الشرط حقيقة هو القدر المشترك كما قالوا في القوى الجسمية
بالقياس الى الطبيعة ان العلة هي جسمية القوة واذا كان شيئان
يصلح ان يكون كل منهما فاعلا مفيدا لوجود المع يلزم ان الشخص الخاص
بما يتميز به عن غيره التشخص الخاص بما يتميز بذاك واما العلة المادية والصورية

فالتعدد فيهما مع وحدة المعلول غير متصور وحكم العلة الغائية حكم الشرط
وينبغي ان يعلم ان المعلول في الحقيقة لا يستند الا الى ما يمتنع وجوده
بدونه والمعنى المصحح للفاء انما يكون حقيقة بين الشيء وبين ما لا
يمكن تحقق الشيء بدونه فالتغير ان للتوقف مشترك فان قلت لما كان
واعلم ايضا ان التوقف التعدد في كل علة يستلزم التعدد في
العلة المستقلة مثلا اذا كان التعدد في الشرط يتعدد العلة المستقلة
لان بانضمام كل شرط الى البواقي تحصل علة مستقلة لكن التعدد
انما كان في نفس ما هو علة فغير متصور على ما عرفت واما اذا كان
التعدد فيما صدق عليه فيجوز في غير الفاعل والمادة والصورة
بحث ينبغي ان يفهم هذا الموضع قال وذلك لان افتقاره الى
هذه الوجوه بخصوصها بعينها واستغنائه عنها لوجوبه بالاخرى
اقول فيه بحث لان الافتقار والاستغناء متقابلان لا يمكن
اجتماعهما في محل واحد ذاتا واعتبارا وتعدد الحيثية التعليلية
لا يفيد في جواز اجتماع المتقابلين اذ لا يمكن اجتماع السواد
والبياض والوجود والعدم مثلا باسباب متعددة وقد عرفت
ايضا لا تنافي بحث لا اولوية الذاتية في كلامه قده وفيه ان
وجوبه بالاخرى كان علة للاستغناء عن هذه وليس قيدا في محل
الاستغناء حتى يكون الاستغناء عارضا للذات المعلول مع وصف
وجوبه بالاخرى وهو ظ قوله قده وان كان كل مستقلا او العلة التامة

التامة جميع ما يتوقف عليه فيلزم كون كل علة مستقلة واما العلة التامة
فلما كانت عبارة عن جميع ما يتوقف عليه المعلول الجملة ولا يكون
ذلك الا المجموع فكل منهما مع علة مستقلة كانت بعضا من العلة التامة
فلا تعدد في العلة التامة ومرادنا ان التعدد في العلة التامة
لا يجوز لانه يدعي امتناع التعدد في العلة المستقلة اقول لكن الظ
من العلة المستقلة هو الفاعل المستقل لا العلة التامة وفي تجريد
الدعوى قال المعلول الشخصي لا يجتمع عليه علتان مستقلتان والدليل
الاول اخص منه والثاني كان معطوفا عليه ولهذا علق ما رقمه
الاول عليه بل التعدد في العلة التامة لا يحتاج الى دليل بل الحق
في الجواب ان يقال كل منهما ان لم يكن على سبيل الاستقلال
فلا تعدد في العلة المستقلة وان كان على سبيل الاستقلال لكون
ظ البطلان لانه في قوة تحصيل الحاصل قال وان منع اي منع
ان الفاعل بشرائطه لا يجب المعلول توجيهه ان يقال ان من قال
بتعدد العلتين المستقلتين يقول عند الانفراد ويستند المعلول
الى ما وجد معه وعند الاجتماع الى المجموع لا الى كل واحد
بالاستقلال فلا يصدق ان المعلول يجب لكل منهما بل انه يجب بهما
معا واجاب بانا نقول مرادنا بالعلة المستقلة ما وجب المعلول
اي دائما لاجل ان كل الغير وهذا هو الذي اشار اليه قده بقوله
بحيث يمتنع تخلفه نظرا الى ذاته اي من حيث هو لا مقيدا

بحال الانفراد فقط ولو اراد بالعلة التامة جميع الموقوف عليه من جميع
ما يستند اليه فظاهر وان القائل الآخر داخل في الموقوف عليه
وجماعة ما يظهر سر قوله قدس سره كما يظهر بالتامل الصادق هذا لكن
للخصم ان يقول مرادي بالعلة المستقلة ما يكون بانفراده موجدا للمعـ
ومؤثرا فيه لكن لا مطلقا بل لم يوجد ما يشاركه في صلاحية ايجاد المعـ
وحين الاجتماع يستند المعلول الى المجموع على ما عرفت فكان النزاع
في توارد العلل المستقلة على المعلول الشخصي لفظا والتحقيق ما قدم
وهو انه لا يجوز تعدد العلل مستقلة على المعلول الشخصي مطلقا لا معا
ولا بدلا ولا تعاقبا بالبيان المذكور وهذا من نفائس الفن
قد تفطن به بعض اجلة المتأخرين ومع هذا يرد عليه بحث جليل فاحفظ ولكن
التحقيق فانه بذلك حقيق قال المص او لهما مدخل ما في هذا الكلام
مناقشة من وجهين احدهما ان مدخلية المعروض في العارض
بالمعنى الاعم ضروري فلا وجه لقوله والا الخ وثانيهما ان المراد
بالمدخلية في الشق الثاني بقرينة المقابل ما هو بالمعنى الاخص كما ان المراد
بها في قوله فان لم يكن للحرارة مدخل بالمعنى الاعم والمدخلية بمعنى العلة
الناقصة لا يكفي في امتناع انفكاك المعروض عن العلة وقوله لتقدمت
عليها وهو ظاهر البطلان توجيهه ان تقدم الصفة على موصوفها ظاهر
البطلان ولا يعلل ذلك بان الصفة واجبة التأخر عن موصوفها
حتى يرد لا وجه لقوله والا فلا حاجة اليه وكذا لا حاجة الى

الى الترديدات والتفصيل الذي ذكره الشارح كما لا يخفى على الناظر فيهما
والانحصار ان يقال لا شك في مدخلية الشارق في عارضها وكذا الشمس لقوله
ولكن ان كل علة مستقلة لعارضها ثبت المط والا لكان جزءا لها او شرطا
لها وعلى التقديرين كان لكل منهما علة مستقلة اخرى فللنوع علتان
مستقلتان بالمعنى الصحيح المذكور وهو المط ثم لا يخفى ما في قول الشارح
ومع كون العلة التامة لاحد المتماثلين غير العلة التامة للآخر
مع قطع النظر عن الاستدراك نعم صرحوا بان الحرارة النارية
غير الكوكبية بالنوع قالوا بان الحرارة جنس تحته انواع اربعة حرارة
غريزية وكوكبية ونارية وما حصل من الحركة فتامل قال وقد عرفت
ما في هذا المنع حاصله ان المراد بالغناء الذاتي ليس كون الذات
مقتضية للغناء حتى يتوجه اليه منع الحصر فيه وبين الحاجة الذ
بل عدم الحاجة الذاتية وفيه نظر لان المنع ح ينقل له موضع
آخر وهو انه لا يقتضي الذات الحاجة ولا الغناء ولكن يعرض
الحاجة الى العلة للطبيعة في ضمن الفرد المحتاج اليها ولا يتوجه
عليه المنع الثاني لان الحاجة تعرض نفس الطبيعة في هذا النوع في
ضمن المعلوم سلم هذا لكن نقول الحاجة عارضة لنفس الشخص فالفرق
ظ قال لجواز تعقل كل منهما مع الغفلة عن الآخر لا يخفى انه على
هذا يحتمل ان يكون احدهما عينا والآخر داخلا قال لا يستلزم
ان يكون بين الملزوم واللازم او شيء غير متناهية يعني يلزم كون

غير المتناهي محصورا بين الحاصرين اقول فيه نظر فتدبر اليه لاشارة
في بحث الوجود الذهني وتوضيحه ههنا ان كون غير المتناهي
محصورا بين الحاصرين انما يمتنع لو كان الطرفان من جنس
الآحاد متى يلزم انقطاع السلسلة اما لو لم يكن كذلك كما بين مجموع
الحوادث المتعاقبة محصورا بين الواجب والحادث اليومي فلا
استحالة فيه قال فلا يحتاج الى العلة فيه بحث لان المقدمة
على تقدير كونها اعتبارية يتصف بها المصدر في نفس الامر
فيحتاج الى علة يتصف بها فالاولى ان يقول لا يلزم التسلسل
المحال لانه ينقطع بانقطاع الاعتبار او علة الاعتباري لا يلزم
ان يكون حقيقيا فتامل واعلم ان المدعى ههنا ان الواحد
من حيث انه واحد لا يصدر عنه الا الواحد فلو كان ههنا
تعدد ولكن لا يصدر عنه المتعدد من حيث التعدد لكان واردا
في المدعى بطلان الدليل قوله فنقول لا يخفى ان العلة لو وجدة
بجميع ما هو حاصلة لما تخلف الشيء الناشئ ونقول ان الفاعل الموجد
لابد ان يكون موجودا قبل المعلول وكان في مرتبة خصوصية
كانت سابقة على صدور المعلول بالضرورة فلا يكون تلك الخصوصية
نفس المعلول اي المصدرية التي هي امر اضافي اعتباري لان
المصدرية لا يكون شيئا غير نفسها فتعين ان يكون هذه اما
نفس الفاعل او امرا مغايرا لذاته في تلك المرتبة من الشرائط او

او غيرها والمفروض انه ليس مع الفاعل شيء من الاجزاء والشرائط
والآلات والقوابل فتعين ان يكون نفس الفاعل واما اذا تركب
الفاعل او كان هناك شرائط فيمكن ان يتعدد الخصوصية وكان كل
منها علة لجزء منه او شرطا له وعلى ما قررنا ظهر ان المراد بالخصوصية
ما به الاختصاص اي ما يكون سببا لاختصاص العلة بمعلولها فعلى
فيه بحث لان المراد بالاختصاص ان كان هو الاختصاص الحقيقي
بان يكون للعلة مع معلولها اختصاص ليس لها مع غيره مطلقا
فنقول وذلك معقول ثم بل لا نزاع ان لا يكون لها ذلك مع غيره
ما لا يكون معلولا لها اصلا وان كان المراد هو الاختصاص بالقياس
الى غير ما هو معلول فغير نافع اذ يجوز هناك خصوصية مشتركة
بين معلولاته لم يتحقق بالنسبة الى غير المعلول النفسية من دليل
فان قلت لا شك ان التاثير في هذا المعلول مثلا كان للعلة
خصوصية حقيقية بالقياس اليه ليست للفاعل مع غيره مطلقا او
ظاهر ان هذا التاثير لا يكون مشتركا بين الفاعل وبين غيره وكذلك الحكم
لو صدر عنه معلولان يتحقق خصوصيتان وقد فرض كون الفاعل
بسيطا وليس له تعدد وشرائط وغيرها قلت لا شك ان التاثير
نسبة بين المؤثر الذي هو الفاعل وبين معلوله هذا وعلة
اختصاص هذا المعلول بهذا التاثير هو جهة ذلك المعلول وهي متقدمة
على النسبة لا المعلول الموجود حتى لو انه لعدد التاثير والخاص الا

ان علة اختصاص نسبة بالطرفين هو ذات الطرفين لا ان المحقق
الموضوع هو المتشخص بعوارض مخصوصة و انك ان هذا منقوض بانه اذا
تعدد المعلول من جهة تعدد الشرائط فلا بد ان يكون لكل معلول
مع العلة خصوصية وهي نفس الشرط المخصوص وكذا يجب ان يكون
لعلة مع شرط خصوصية ليست له مع غيره و ينقل الكلام اليها فان
قيل انها مشتركة بين العلة وبين كل منها كان مشتركا وكذا ان
قيل بعل الخصوصية اي ما به الاختصاص هو نفس جهة الشرط لا
الشرط الموجود اذ يمكن ان يبحث في ذلك فرصد ور الكثير عن
الواحد فتدبر قوله او مفهوم الصدورات هذا عطف على قوله
ما هو سابق على الصدور يعني انك ان المراد بالجهات ما هو سابق
على الصدور بوجه هو الحق فالذي نقله الشارح عن الحكماء صحيح لكن
الشان في اثباته وان كان نفس مفهوم الصدورات لا ما
هو سابق عليها كان المنقول فاسدا فالحق ان يحمل على الاول
ولا يخفى على الناظر التامل في كلامه قده ان حاصل مذهب الحكماء
انه ما لم يتعدد الفاعل فيه او باعتبار الجهات تعدد سابقا
على الصدور ان الشيء لا يصدر عنه المتعدد ولا يكفي مجرد تعدد
الصدور و تعدده بل لا بد من تعدد كان قبله وان ما ذكره
انه لا بد من تعدد كان في القوابل او في الالات والشرائط
فيشبه تعدد الجهات اذ تعدد الجهات لا يتصور الا بان

١٢

يكون هناك تعدد القوابل والالات او الشروط بل يكفي تعدد
الشروط اذ القابل والالة داخلتان في الشروط على ما عرفته فتدبر قال
المعلم فيلزم الشيء او الاشياء اي ما يكون اثنان او واحد فصاعدا فلو فيه
الشيء فيه يتصور بوجهين احدهما ان القابلية هو معنى الصدور
يصدر عنه ايضا وهكذا وثانيهما ان القابلية صفة كان القابل
قابلا لها ايضا وهكذا لكن يتوجه النقض بانه يلزم عدم قابلية شيء
واحد شيئا واحدا ايضا وكذا يلزم عدم قابلية شيء شيئا اصلا
قوله قده ويلزم منه ان لا يكون قابلا لشيئين وفساده انه يلزم
ان يكون كل صفتين كان شيء واحد متصفا بهما قابلا لهما معا
متقابلين بصدق حد التقابل عليهما فيلزم انتفاء التخالف
بين الاثنين قوله قده سواء كانت واحدة او كثيرة هذه تتعلق
بقوله لتحريكات اذ ظاهره لا تنافي ان لا الالات يجب
العدة فقال ليس المراد معنى التعدد المستفاد من صنعة الجمع بل
معنى الجنس الشامل للواحد والمتعدد واما تعلقه بالقوة فلا فانه
يعتد بها وفيه تامل قال قده فلا يخلو عن نظر يعرف للتامل لا يخفى
ان الوجوه التي ذكرها قده ضعيف على ما قرره واكثرها مشترك
بين توجيهه والماتن والذي يمكن ان يرد على توجيه الماتن
بخصوصه ان القبول الاستعدادي من جهة المطول الجسمية
فينبغي ان يقول في ذلك ليس للمادة ولا يخفى توجيه الماتن قوله قده

الاولى حذفه لافراده بالعلل بهذه والحاشية متعلقة لقوله عدم التفاوت
سببها بيانه انه لو لم يكن زيادة الجسمية موجبة لزيادة الحركة لم يكن
الجسم الكبير ازيد حركة من الجسم الصغير وذلك بط لان بناء الدليل
على ذلك اقول قال الاولى اذ يمكن توجيهه بان المراد زيادة الجسمية
ليست سببا للتفاوت من حيث انها جسمية لا من حيث اشتمال
زيادة الجسمية على زيادة القوة واقول المراد من عدم التفاوت
من جهة زيادة الجسمية ان زيادة الجسمية ليست مانعة ومعاوقة
بالنسبة الى الحركة ولا ينافي كونها سببا مقتضيا لزيادة الحركة
وهذا التوجيه اقرب لظ قوله وكيف وبازاء زيادة الجسمية زيادة
القوة اذ معناه انه كيف يمكن ان يوجب زيادة الجسمية صارت
مانعة عن زيادة الحركة والحال ان في صورة زيادة الجسمية
لما تحققت زيادة القوة كان زيادة الجسمية سببا لزيادة الحركة
لا انها مانعة عنها وفيه ان من يقول ان زيادة الجسمية مانعة عن
زيادة الحركة فمراده ان نفس زيادة الجسمية مانعة ولا ينافي
ذلك ان يكون سببا لزيادة الحركة من جهة اشتمالها على زيادة
القوة فتدبر قال فنصفها او حركة جسم اقول هم بنوا على
هذا اثبات النفس المجردة للفلك وح نقول نصف الجسم الذي
فرض تحريكه ان كان على تقدير اتصاله بالكل فظاهر انه يكون حركته
موافقة لحركة كله مشابهة لها وان كان على تقدير انفصاله وانفكاكه

عنه فنقول لما كان الانفكاك محالا فيجاز على تقدير وقوعه ان لا
يتحرك او يتحرك حركة مساوية لحركة كله قال لان مقصوده سلب التناهي
والكون الذي هو نقيض اللاتناهية قد يجامع نقيض اللاتناهي اعني سلب
اللاتناهي الا على قول من قال نقيض السلب سلب السلب الخ على ظ
قول من قال نقيض كل شيء سلبه لكنه بط عند المحققين لان التناقض
نسبة متكررة لابد ان يكون من الطرفين فاذا كان السلب
نقيض للايجاب كان الايجاب نقيضا واما سلب السلب فما لحقيقة
كان نقيضا للثبوت السلب بناء على ما قيل من ان السلب لا يمكن
وروده الا على الثبوت والوجود والظ على ما ذكره الشارح كان
ينبغي ان يقول لمص لا يكون الا لاتناهي لانه سلب سلب اللاتناهي
لا ان يقول لا يوجب اللاتناهي وهو ظ بل الحق ان مراده ان
اللاتناهي ليس نقيض التناهي لانه بمعنى عدم الملكة ولهذا لم يصف
به المجردات فتدبر قوله القوى الشائعة قائم مقام قوله منقسمة
بانقسام ذلك الجسم وانت خبير بان ذلك اخص من كونها منقسمة بانقسام
المحل اذ يجوز ان يكون القوة منقسمة بانقسام محلها بمعنى سارية
فيه لكن لا تشابه بل يكون الحقيقة القائمة باحد نصف الجسم تاثيرها
ازيد من تاثير القائمة بالنصف الاخر كبدن الحيوان نعم الشيوع
مع الانقسام بانقسام المحل يستلزم التشابه فالاولى ان لا
يفصل بل يقول هذا المجموع وقع موقع المجموع الاخر قال

قال ره لكون المحال جسمانية اي لكون فعله مشروطا بالآلات
لم يتحقق هذه الآلات في جميع اجزاء المحل فلا ينقسم القوة اي من
حيث انها قوة بانقسام المحل ولا ينافي هذا ما اشتهر بينهم ان حلول
القوة النوعية وهي المراد بالقوى كما اشار اليه قدس سره اي لا
حلولها من حيث الذات في جميع اجزاء المحل لا ينافي ان يتوقف
فعلها وتاثيرها على آلة وشرط لم يتحقق في جميع الاجزاء فتامل
قوله قدس سره فلا بد ان يكون اكثر عددا من حركة الكل مع لا تناهيهما
عددا لا يخفى ان الاسرعية اما من جهة الاتحاد في الزمان
والطولية المسافة واما من جهة الثبات في المسافة وقصرية
الزمان فههنا لما فرض الاتحاد في الزمان فلا بد من الاختلاف
في المسافة وذلك اما بالطولية ذات المسافة وهو يقتضي لاتناهي
الابعاد وهو باطل فتعين ان يكون من جهة تكرار المسافة
الواحدة المتناهية ولذا فصل الكلام بانه ان قال قلت لم
لا يجوز ان يكون المسافة متناهية والحركة الواقعة عليها غير
متناهية من جهة المدة قلت قطعها لا يمكن الا بعد قطع نصفها
في نصف ذلك الزمان فيلزم تنصيف الزمان الغير المتناهي
هف وايضا يلزم ان لا ينقطع جزء منها اصلا لان كل جزء منها
له نسبة الى كله والزمان الذي هو مدة قطع ذلك الجزء له نسبة
البعض الى الكل فذلك الجزء من الزمان الكل ان غير متناه فلا يمكن

يمكن حصوله بتمامه لان حصول الزمان الغير المتناهي الذي لم يبدا
ممتنع وذلك ما حصل منه وانما يبقى لا متناهيا وان كان متناهيا
فيلزم ان يكون نسبة المتناهي الى المتناهي في الاخف كنسبة المتناهي
الى غير المتناهي في الزمان هف على انا نقول يلزم من ضرورة التطابق
بين الزمان والمسافة ومطابقة كل منهما للحركة مساواتهما وقد نظر
قد عرفته قوله قدس سره ومن هذا اعلم ان اللاتناهي في الحركات يجب البتة
مستلزم للاتناهيها عدة اورد عليه بالمنع وسنده بان كل مدة
فهو امر متصل في حد نفسه لا اجزاء له بالفعل واذا اجرى الاجزاء
بالفعل يكون تلك الاجزاء متناهية العدد وانما انه قابل لانقسامات
غير متناهية فمعناه ان قسمته لا تقف عند حد لا يكون بعده قسمة
كما في ان مقدورات الله تعالى غير متناهية ونعني به انه لا ينتهي الى
مقدور لا يكون بعده مقدور انتهى قال قيل يمكن فرض تلك المدة
منقسمة الى ساعات غير متناهية مثلا ونعم قلت لا يتحقق العدد
الغير المتناهي في الواقع وفيه كلام وهذا الكلام مما ذكره صاحب
المحاكمات وهو حق قال ره لكن قطع تلك المسافة في نصف ذلك
الزمان اسرع اعترض عليه بجواز ان لا يكون قطع تلك المسافة في
نصف ذلك الزمان ممكنا في نفس الامر وامكان فرض قطعها لا يكفي
نفعا لجواز ان يكون المفروض محالا مستلزما لمحال آخر اقول يمكن
ان يكون مراده باللاتناهي في الشدة ان يقطع بحركة مسافة لا يمكن

من حيث الذات قطعا في مدة اقصر منها اي المراد نفي الامكان
الذاتي وظاهر ان فيما نحن فيه قطع نصف المسافة لما وقع في نصف
الزمان فلا مانع ذاتيا من قطع الكل في نصفه ايضا كيف ونحن نجوز
الى انه لا حركة في نفس الامر اسرع من حركة المحدد الذي كان الزمان
مقدارا له ولا يمكن ذلك بحسب نفس الامر والا لانتقل الغرض الذي
هو الزمان عن حركة المحدد اليها هف فتامل ثم يمكن ان يدعى
التفاوت من حيث السرعة والبطؤ بتطرق في اثناء الحركة بان يقطع
بازاء كل دورة من البطيئة دورات كثيرة من السريع كما في
حركتي الفلك التاسع والثامن فتامل قوله واما الاول لا
نعلم نقد صحتها بيان اقول فيه نظر اما في المدة فقط اذ الآن ثم
فيها لا يمكن الا اذا كان هناك شيء غير قار الذات منطبق على
المدة الغير المتناهي حتى يلزم انه غير متناه وبحث المدة ولهذا قال
قال الشارح ومعنى الاول هو ان القوة الجسمانية لا تقوى على
حركة لا يكون وقوعها في زمان غير متناه واما في العدة فلانه
لو لم يمكن تلك العدة متعاقبة واقعة كل عدة منها في زمان
بل كان وقوعها جميعا في آن فظاهر انه لا يجري فيه الدليل فيمكن
زيادة غير متناه على غير متناه آخر من حيث العدد ولا يلزم انقطاع
واحد من العددين كعدة حركتي الفلك التاسع والثامن من
وان كانت متعاقبة لا يكون الآن ان يكون كل منها واقعة

واقعة في زمان مختص به مجموع تلك الازمنة الغير المتناهي العدد غير
متناه ويجب المقدار قال الشيخ في الشفا هذا البرهان انما يجري في
الاثار التي يجب وقوعها في الزمان واما الاثار التي يجب وقوعها
في الآن والزمان فلا يجري فيه البرهان اذ يمكن ان يدعى ان
تاثير الكل في آن وتاثير الجزء في زمان هذه عبارته ولا يخفى انه لا يتاتى
على ما ذكرنا قال وتناسب تناهي الابعاد المختلفة بالصغر والكبر
اقول يمكن ان يدعى كلام المص راجع الى ما اشار اليه الشارح من
ان هذا البرهان مخصوص عنده بما يحث ذلك بل يجوز ان يكون
تلك القوة وان انقسمت بانقسام محلها لكنها غير متشابهة كالقوى
الحيوانية والنباتية ولو سلم ان الكلام في القوة المتشابهة
الحالة في الجسم البسيط فيمكن ان يدعى يجوز ان يكون تاثير الجزء
في اجزاء الجسم ليس نسبة تاثير الكل في الكل بل يمكن ان يدعى حين
الانفصال لا يبقى الجزء تاثير كما في القطرات الواردة على الحجر
على ما قاله الامام الرازي ولو سلم فيجوز ان لا يكون نسبة تاثير
الكل بكون تلك الخصوصية مستندة الى تخصص هذه القوة القائمة
بالكل او تخصص محلها فلا بد لنفي ذلك من دليل ثم اقول انما اورده
المص لم يندفع الجواب المنقول عن بعض فضلاء زمانه وهو ان الا ان
المجموع الذي سلم تناهيها هو مجموع النصفين فقط اي بلا انضمام
امر فايح عنهما اليه لكن ان المجموع آخر وهو المجموع الحاصل منهما

الفاصل بينهما كيفية اخرى وهو القوة الثانى وذلك خاصة ضم النصف
الى النصف وما ابعد منهما وذلك كما قال ضم غير المنقسم الى غير المنقسم
يستبعد المؤلف منهما بسبب ان يصير منقسما وينقسم لاجله الجوهر وقبول
القسمة الى المجموع وتوضيحه انا نقول اذا فرضنا عشرين شعرا
لكل شعر منها قوة مثقال فللمجموع بالجر والضم قوة عشرين مثقالا
وهذا هو الذى يجب ان يكون نسبة شعر واحد الى قوة عشرين
شعرا لكن المجموع بعد الضم قوة ازيد من عشرين مثقالا بحسب
على ما يظهر بالتجربة وفى هذا المجموع لا يجب حفظ النسبة بل نسبة
واحد اليه اقل بكثير من نسبة قوة شعر الى قوة هذا المجموع ولا
انه اذا اقل صار التفاوت افحش فتامل قال رحمه الله اقول الامر كذلك
اقول قد عرفت فى برهان التطبيق ان انطباق احد المقدارين
على الاخر بالمساوات واللامساوات ولكن خاصة شاملة
للكم لكن اذا الكون الكم موجودا على ما صرح به قدماؤه هناك فان قلت
الزمان الغير المتناهى وان لم يكن موجودا فى الخارج لكنه موجود
فى الذهن ان كان فى الوجود الظلى الخيالى فقط ان ذلك باطل
بالوجدان وباجرائه وليس تناهى الابعاد على ما صرح به قدماؤه وان
كان فى الوجود التفصيلى على الوجه الكلى فقط انه لا يكفى لتطبيق احد
المقدارين على الاخر لتطبيق الثانى اذ التفاوت انما يكون
فى الوجود على الوجه الجزئى اما الخارجى او الخيالى نظير لمن راجع

راجع وجدانه بشرط سلامة الفطرة كيف ولو كان كذلك يلزم ان لا يمكن
للعقل الحكم على زيادة غير متناه معدوم على غير متناه اخر معدوم بمجرد
وجوه بحاكى العقل فيلزم ان لا يقدر على تعقلها هذا خلف قال قدس
وهذا النقض يرد على الاولى لا يخفى ان النقض الاول يضر ورد بهما
على ما يظهر بادنى تامل قال فاصل انه يرد على كل من الدليلين منقوض
الصور علمى ونسبة كل واحد الى واحد لا مانع من العكس بغير اخر
ما مر شرحه فى الابحاث المتعلقة بمباحث الامور العامة والحمد لله
تعليق الخير والكرامة ونسأل الله ان يوفقنا الاتمام ما فى
الكتاب والصلوة على افضل من اوتى الحكمة وفصل الخطاب قال

المقالة الثالثة

لا معنى ان يكون ساريا فيه اقول يشعر ان يفسر السريان بان لا يوجد
شيء من المحل خاليا عن حلول الحال فيه وذلك يتحقق بوجهين احدهما
ان يختص كل جزء منه بجزء من المحل كحلول الحلاوة فى السكر وثانيهما
ان لا يكون جزء له يختص فيه حلول صفات المجردات البسيطة فيها
وفى قوله كحلول السواد فى الجسم مسامحة اما اولا فلانه تقرر فى موضعه
ان الالوان حالة فى السطوح على ما ذهب اليه الشيخ وما يترائى من
سريان بعض الالوان فى اعماق الجسم فتوجيهه ان هذا الجسم الذى
بسيطا متصلا واحدا فلا يوجد فى اعماقه سطوح الا بعد الانفصال
والاحساس بلون الاعماق ايضا انما يكون بعد ... فيكون قائما بالسطوح
بعده وان كان مركبا من اجسام متماسة فاللون قائم بسطوحها

في الخارج واما ثانيا فلانه لو سلم ان السواد حال في الجسم فليس بتمامه
لما عرفت انه لا يتجاوز عن ظاهره **قال** والسطح والآن اقول المراد
تحرك الآن كما هو المشهور وذلك لان الآن السيال ليس جزءا من الزمان
الممتد المنقسم لانه يفعل الزمان في الخيال بل هو قائم بحركة التوسطية
اى اوقع الزمان
واما الآن بمعنى طرف الزمان فان كان المراد منه الآن الذي
هو مفروض في اثناء الزمان كالآن الذي هو مبدا العصر
ومنتهى الظهر على ما هو الظاهر فعلى انه موهوم وليس موجودا على
ما هو حواشيه وانما هو مثل النقطة المفروضة في وسط الخط فانها
موهومة وليس لها موجود في الخارج لا تفصل الزمان بسببه اذا
لم تكن موجودة في الخارج فليس حالا لا بعد المعنى الاثرى ان تولى
اشه وانما يحل فيه ان لو كانت موجودة في الخارج والزمان
لما كان ازليا وابديا عندهم فليس له مبدا ومنتهى وذلك بخلاف
السطح والخط والنقطة لقيام البرهان على تناهي الابعاد
فتحقق اطرافها على ما هو راى الحكيم **قال** فالاولى ان يحمل
كلام المص على الاطلاق اقول هذا مع انه لا يوافق ما نقله
قده عن شرح المخص حيث ذكر في تعريف الحلول فيه قيد السريان
يتوجه عليه انه بعد حذف النعت ينتقض تعريف الحلول بالاطراف
المتداخلة وكان مقصوده قده من نقله الاشارة الى هذا
فلا تغفل **قال** كما كان حلوله كذلك فهو عرض اي اذا كان

كيف ولو كان لها وجود في الخارج

كون المحل غنيا عن الحال مطلقا على ما ذكره بعده **فوائده** فالاولى ان
يبين ما ذكره المخص للعقد في شرح المخص لما قال فالاولى لانه يمكن
بهما
ان يتكلف ويبين المراد من الوحدة ما يتناول الاعتباري ليدخل
الموضوع مع العرض والتعرض بها للتقسيم وان كان ليس لها مدخل
اى بالوحدة
في بيانه لكنه بيان للواقع والمراد من قوله والا لامتنع التركيب والا
لامتنع الحلول الذي هو نحو من التركيب يدل عليه قول المحقق في شرح
المخص على ما نقله قده فان ما له وقال هذا التوجيه لتقسيم الكتاب واحد
منها وقد وقع في عبارة شرح المخص بدل قوله في المتن والا لامتنع
التركيب قوله والا لامتنع الحلول فعلم ان المراد من التركيب هو
الحلول ثم لم يكن هذا احواله الى ما مر من حديث الحجر الموضوع
بجنب الانسان ولا يخفى ما في قوله وان اريد بها الحقيقة الاعتبارية
من الخرازة لانه يحمل بعده كيف ويخرج عن الهيولى والصورة عن
التقسيم فالاولى الاكتفاء بما ذكره عقيبه **قال المص** مطلقا اى من
والمراد بما ذكره عقيبه هو قوله وما يحتاج لانه عقيب قوله وان اريد بها الحقيقة الاعتبارية
جميع الوجوه اقول يشعر ان يكون المراد من وجوه الاحتياج
وانعق ما يكون من حيث الوجود او من حيث التحصل النوعي
والا
والتركيبي لحقيقة فان الاحتياج الموضوع الى العرض القائم به في الجملة
او من حيث بعض الوجوه ضروري لا يمنع وبما قررنا اندفع ما
يتراءى من ان العناصر الاربعة الموجودة في المواليد كان صورة
شيء لا بخر محتاج الى الصورة الياقوتية الا في الوجود ولا في تحققها

انواعا بسائط عنصرية ولهذا كانت موجودة قبلها ذاتا وزمانا
وذلك لانها محتاجة في كونها انواعا باقية الى تلك الصورة
وان لم يكن محتاجة اليها في كونها انواعا عنصرية فان قلت
فح يدخل الهيئة السريرية في الصورة لان القطعات الخشبية
يحتاج اليها في كونها سريرا وكذا البياض القائم بالسطح فان
السطح محتاج اليه في كونه ابيض قلت هذا مبني على ان امثال
هذه الانواع اعتبارية لا حقيقية فانهم صرحوا بان المركب من
الجوهر والعرض لا يصير نوعا حقيقيا على ما ذكره الشارح **قال** [الموضوع]
والهيولى الخ اقول يستفاد من كلام المتن والشرح في هذا
المقام امران احدهما ان ما ذكره في تعريفه من انه المحل
المتقوم بنفسه كان المراد منه ان لا يكون تقومه بالحال فيه وذلك
يستفاد من قوله فالحاصل ان المحل غنيا عن الحال فيه وكذا من
قوله ويفترقان بان الموضوع محل مستغن في قوامه عما يحل فيه
وهو الذي اختاره الاستاذ في تفسير المتقوم بنفسه ثانيهما
ان العرض وان كان محلا لعرض [جوهر كان] كان داخلا تحت الموضوع
وذلك لان المحل ينقسم الى الهيولى والموضوع ومن البين
انه ليس داخلا في الهيولى فيكون داخلا في الموضوع والا لانخرم
القسمة والظاهر المتبادر من التقسيم ان يكون على سبيل منع
الخلو في معرض بيان الاقسام ومقام الضبط في الكلام

الموضوع م

شيئا م

في الكلام وحصر المحل في الهيولى والموضوع مصرح به في [illegible]
الشفاء وفي بعض عباراتهم من تحقق المباينة بين الموضوع والعرض
مبني على اصطلاح آخر في لفظ الموضوع او انه اريد المباينة الجزئية
قال ويدخل الصور العقلية للجواهر اقول هذا الكلام من الشارح
يقتضي ان لا يعتبر في حلول الوجود في الخارج على ما يستفاد من
الشرح على ما عرفت وايضا فيما اشتهر من ان المقسم في الجوهر
والعرض هو الموجود في الخارج ليخرج الاعتباريات عن القسمين
ويمكن دفعهما اما الاول فبان يقال قد سبق من الشارح ان الموجود
في الذهن موجود في الخارج بناء على ان الذهن من الموجود
في الخارج والموجود في الموجود في الخارج موجود في الخارج وان
الموجود في الخارج عنده قسمان احدهما ان يوجد في الخارج بتوسط
الذهن وثانيهما ان يوجد فيه بالاصالة ونحن نقول المعتبر في الحلول
هو الوجود الخارجي بالمعنى الاعم والمعتبر في حد الجوهر هو المعنى
الاخص اي الموجود اصالة فيندفع الاول كذا المعتبر في المقسم
هو الوجود الخارجي بالمعنى الاعم وهو متحقق في الصور العقلية
فيندفع الثاني ايضا هذا على طريقة الشارح وقد عرفت انه ليس بتحقيق
وعلى طريقة القوم يمكن ان يقال الوجود الخارجي المعتبر في الحلول
وفي المقسم هو وجود حقيقة ما كان حالا وما كان جوهرا او عرضا
والصور العقلية وان لم يكن موجودة في الخارج لكن حقيقتها

[illegible]

وذا انما موجودة فيه بناء على ان الموجود في الذهن هو الماهية
لا في الخارج في الحقيقة واما ان هذا الشخص الذي غير موجود في الخارج
ومنهم من اعتبر في القسم الموجود في نفس الامر مطلقا حتى يدخل
الاعراض النسبية عند المحققين النافين لوجودها في الخارج وح
يدخل الاعتباريات مع تعريفهم بجزء وجامع التقسيم قال الشارح وهو
غير مناسب لسياق الكلام وذلك لانه انما كان مناسبا لو قال
لان الكون في الموضوع على تقدير الوجود في الخارج اخص من
الكون في موضوع اذ ح يتعين ان يضم اليه وسلب الاخص لا يوجب
سلب الاعم قال الشارح فان كان بالعكس اه اقول هذا مبني على ان
الصورة النوعية ايضا حالة في الهيولى لا في الصورة الجسمية ولا
في الجسم فقد يرد ان الاعتراض الذي اورده المص في
شرح الملخص على قولهم وان كان محلا فهو الهيولى لا يرد وهنا الا
ما ذكره من العكس يقتضي ان يكون المراد ان الجوهر ان كان محلا
للجوهر الحال فهو الهيولى وان كان محلا مطلقا وقول الشارح اي يكون
محلا للحال فيصح حمله عليه بان يراد بالحال الحال الجوهري ثم توجه
ح النقض الذي نقله قدس سره عن شرح الملخص وهو النقض بالنفس
فانها محل للصور العقلية الجواهر التي هي جواهر قوله لانا نقول
هذا النقض ح اقول هذا التعريف والمنع لا يتوجه على التعريف ففيه
مسامحة ثم اقول على هذا ينتقض تعريف الصورة ايضا بالقوة

بالصورة الجوهرية القائمة بالنفس وكذا تعريف الجسم بالمركب وذلك
لان تلك الصورة قد لا يكون صورة جسمية ونوعية ولا يرد النقض
في تقسيم الجوهر بالصورة الجوهرية القائمة بالنفس لانها من مقولة العلوم
فيدخل في احد الاقسام المذكورة وقول الشارح والاول ش الى ما نقله
عن شرح الملخص من النظر والثاني الى ما نقله من التقسيم الصواب
قوله الا اذا وجدا قول الحاجة الى ارتكاب التكلف الاكثار
من القوة الاستعدادية ما يكون لها امتداد وعظم وقد مر فيه جواب
معارضة المتكلمين علما وليس الوجود الذهني حيث قالوا الجبل مع
عظمه كيف يوجد في الذهن مع ان العظم والصغر من العوارض
التابعة للوجود العيني والحاصل في الذهن صفة الجبل مجردة عن
الوجود العيني ولوازمها فاين وقوله وعلى هذا لو قيد الجوهر الحال
يتم الكلام ايضا يعني لو قيد الجوهر الحال في التقسيم الاول النظر فيه
بما يكون له ذلك لا امتداد الجسم يتم الكلام واندفع النقض بالصورة
الحالة في النفس قال الشارح يمكن ان يفرض فيه الابعاد الثلثة وهي
الخطوط الثلث المتقاطعة بزوايا قوائم اقول المراد بالفرض
ما هو بمعنى التجويز العقلي لا التقدير فلا يرد النقض بالمجردات على
قول من لم يجوز الابعاد الثلثة موجودة في الخارج في جميع الاجسام
لم يقل في تعريف الجسم ما يوجد فيه الابعاد ولم يكتف بقيد الفرض
ليكون هذا القيد لازما لا مفارقا لان التعريف بالخاصة ما يصح

مبحث اثبات الهيولى

ويحس اذا كان لا زعا لا انه اذ اكتفى به خرج الجسم عن التعريف
حال عدم الفرض فلم يكن مساويا بالمعرف وذلك لان قال الشارح
صدق الموجبتين الكليتين الفعليتين ولا يقتضي دوام الصدق
من الطرفين ولم يكتف بقيد الامكان لئلا يتوهم الامكان
الوقوعي فيخرج الفلك بناء على امتناع الخرق عليه عندهم فانه
بناء على ان التعريف المذكور تعريف لما هو الجسم في بادي النظر
وهو الشيء الجسمية فان الصورة الجسمية طبيعة نوعية واحدة
في الافلاك والعناصر لا تقتضي امتناع الخرق وانما اوجه
هذا تعريفا للجسم الطبيعي فلا يبعد ان يقال لو ازيد الامكان لم يلزم
يخرج الجسم الفلكي وانما يخرج الجسم الفلكي منه اذ انسب امتناع الخرق
الى الصورة النوعية الفلكية على ما هو الظاهر من مذهبهم وانما الجسم
الفلكي مطلقا سواء كان الجسم المطلق وهو المركب من الهيولى
والصورة الجسمية فقط او المعين وهو المركب منهما ومن الصورة
النوعية اذا كان منشأ امتناع الخرق هو هيولى الفلكية
المختصة بالنوع المطلق العام وقد يفهم من كلام المحقق في
شرح الاشارات ومن كلام المواقف ان هذا التعريف للصورة
الجسمية فانه يجرد عن فصل الصورة الجسمية بامكان فرض
الابعاد لمقارنه فاذا كان هذا تعريفا للصورة الجسمية على ما قالوا
لم يرد الجسم ولا بالصورة فان قال او غير مختلفة كالسرير

٢ النقض ح

كالسرير اقول لا خفاء في تركيب الجسم السريري من العناصر وفي تخلف
بالنوع فالمراد اما التاليف الاولي والتاليف من العناصر والتاليف
الثانوي او المراد المختلف حقيقة فيخرج السرير عنه قال على ما نص
انه لا ينتهي القسمة الى حد اقول الغرض من هذا الكلام دفع ايراد وهو
انه لا فرق بين الاجزاء بالقوة والاجزاء بالفعل في ان المركب
الحاصل منها اذا كانت تلك الاجزاء ذوات مقدار وكانت غير متناهية
لا بد ان يكون غير متناه في المقدار فاذا لم ينته القسمة الى حد
وكانت تلك الاجزاء غير متناهية لكنها بالقوة لزم ان الجسم الحاصل
منها غير متناهي المقدار وليس كذلك حاصل الجواب ان الطلاق عدم
التناهي ههنا ليس بمعنى المشهور بان يكون تلك الاجزاء غير متناهية
بحيث لو اوقع بل عدم التناهي ههنا بمعنى انه لا تقف عند حد وذلك
شيء بما قال المتكلمون في مقدورات الله تعالى على ما فصل قدس في محله
واعلم ان ههنا اشكالا مشهورا وهو انه لابد اما ان يكون جميع
ما يمكن ان يوجد من مقدورات الله تعالى وجميع ما يمكن ان يوجد
من اجزاء الجسم هل هي متناهية ام غير متناهية فعلى الاول يلزم
انتهاء القسمة والقدرة عند الوصول الى هذا الحد المتناهي
وعلى الثاني يلزم امكان وجود الغير المتناهي معا وهو المحال
اذ نقول يمكن وجود مقدورات غير متناهية لا مجتمعة بل على سبيل
البدل قلت لنا ان نقول جميع ما يمكن على سبيل الاجتماع لا يخ

٢ في العدد ح

فان قلت نختار الثاني ولا يلزم امكان
وجود الغير المتناهي ح

او غير متناهية
لكن ح

اما ان يكون غير متناهية او متناهية فعلى الاول ثبت المطلوب وعلى
الثاني يلزم انه اذا وصل القدرة والقسمة الى حد معين لم يكن
وجود آخر الا بعدم البعض ومن المعلوم انه ليس كذلك اقول
في الجواب اذ وحينئذ هذا الكلام يرجع الى نفسه ~~وبعدم امكان~~
~~المجموع المتصف بامكان ما يزيد عليه~~ هل هو متناه او غير متناه ح
ولا يخفى ان في الفرض المذكور لا يكون مجموع كان متصفا بامكان
نقصه وبعدم امكان ما يزيد عليه اذ كل مجموع كان متصفا بامكان
نقصه كان متناهيا يمكن الزيادة عليه فالمجموع الذي لا يمكن
الزيادة عليه ممتنع الوجود في فرضنا هذا وانما يكون ذلك
المجموع ما كان غير متناه حتى لا يمكن الزيادة عليه ففرض كون
ذلك المجموع ممكنا يقتضي كونه متناهيا وكونه مما لا يمكن الزيادة
ان يقتضي كونه غير متناه اذ كل متناه يمكن الزيادة عليه على ما هو المفروض
فهذا الكلام يرجع الى ان المجموع الذي كان متناهيا وغير
متناه هل هو متناه او غير متناه ونظيره ما يقال في بعض المغالطات
يفرض شيئا كان وجوده وعدمه مستلزما للمحال فهو اما موجود واما
معدوم وعلى التقديرين يلزم المحال والجواب ان هذا فرض المستحيل
لان استلزام وجوده للمحال لا يجامع استلزام عدمه للمحال
وبالعكس وبهذا التحقيق يندفع ما مر في هذا الكتاب من انا اذا
اعتبرنا جميع المقدورات بحيث لا يشذ عنه شيء فلا شك ان الما

اي ان المجموع المتصف بامكان نقصه وبعدم امكان ما يزيد عليه ح

الما النسبة الى جزئه وتلك النسبة واذا فرضنا جميع المقدورات
بحيث لا يشذ عنه شيء سوى ما يوجد في الحال والمآل بعد الفرض
يحكم فلم يكن النسبة خارجة ومؤخرة عن الطرفين والحق ما لم يقيد
على حله فذهب لي انه لا يجب خروج النسبة عن الطرفين وثبت
بما حققنا انقدر على حله فتدبر قوله او كان على احد الوجوه الباقية
هذا عطف على قول المص والا لكان مركبا من اجزاء لا يتجزى
ارتكب الاضمار في كلام المص ليتم الكلام وتنحل المنافاة التي ح
اوهمها بقوله والا لكان مركبا من اجزاء لا يتجزى اقول لا يخفى
على الناظر ان الباقي من الوجوه الستة ليس الا واحد ذكره في
الطبيعي وابطله وهو مذهب محمد الشهرستاني فلا ينبغي قول الشارح
او كان على احد الوجوه الباقية بيانه ان الاول مسلك او (?) احد الوجوه
مذهب جمهور الحكماء الذي في صدد اثباته ومذهب جمهور المتكلمين و مذهب
النظام قد ابطلهما بدليل واحد على ما قرره الشارح ومذهب ح
ديمقراطيس ابطله ههنا ايضا واما الوجه الاخير فقد قال الشارح
انه لم يتعرض لنفيه في موضع من كتابه فلم يبق الا مذهب محمد الشهرستاني
ثم لو حمل المذكور في المتن ودليلا على ابطال مذهب جمهور المتكلمين
فقط على ما هو المشهور ان لزم منه بطلان مذهب النظام كما
فعله المص في الطبيعيات حيث استدل على بطلان مذهب الجمهور
ثم فرع عليه انه يلزم بطلان تركب من الاجزاء الغير المتناهية

الدليل ح

يصح ان يقال هذا ناقص و ههنا وجه آخر للتوجيه الشامل يحتج
الى الاضمار و الحذف و ذلك ان يحمل قول المص و الا لكان مركبا آه
على انه و الا لكان مركبا من اجزاء لا تتجزى متناهية او غير متناهية
بالفعل و بالقوة ليتناول مذهب محمد ابن فروع صح الملازمة بلا
ارتكاب حذف و تم الكلام و ههنا كلام آخر و هو ان المص قده مدعى
ههنا الا اتصال الجسم و قوله و الا آه دليل عليه فظاهر ان هذا
الدعوى مشتركة بين الحكماء و بين محمد الشهرستاني فمذهبه لا ينافي
هذا الدعوى بل كان من جملة محتملاته و لم يكن داخلا تحت قوله
و الا و الشارح توهم ان المص بصدد اثبات مذهب الحكماء على ما قال
و المص يريد ان يثبت لا اول مع ليس كذلك بل مقصوده ههنا ليس
سوى كون الجسم متصلا لان غرضه و هو اثبات الهيولى يحصل
بمجرد ذلك و اما اثبات مذهب الحكماء بتمامه فالمص بصدد له فى
الطبيعيات و اما ههنا فمحل غرضه اثبات الهيولى و هو يحصل بمجرد اتصال
الجسم و اما اقصى العجب ان الشارح الجليل قال و لا و منه قده ثم بناء
انه كيف خفى عليهما هذه النكتة مع كمال وضوحها فرا تفتش قال
بعجز الوهم بل العقل العجز من قبل الوهم و العقل من جهة عدم
قدرتهما على القسمة على بعضهم بل لفظ العجز بل من جهة عدم قابلية
المحل قوله قده خرج عنه مذهب ذيمقراطيس قيل هذا الكلام
ظاهر لكن يمكن ان يقال المراد بالمفرد ما لا يكون مركبا من اجسام

اجسام مختلفة بحسب الواقع و لا من اجسام مختلفة بحسب الحس كما في البسيط
ان يكون منقسما الى الاقسام الستة قوله قده اذ لا يقول عاقل بتركب
الجسم منها و هي اعراض قال ان قلت يجوز ان يقول به و هي منفصلة
و احدة فكانت خطوطا جوهرية و ليست اعراضا حتى يكون مخالفا
للعقل قلت من قال انها خطوط متصلة فى ذاتها و كانت اعراضا
لان الا اتصال بالذات من خواص الكم المتصل عندهم و اما ان
يقول انها متصلة بواسطة خطوط اخر عرضية منفصلة بذواتها فنقول
من قال ان الجسم غير متصل فى ذاته لم يقل بالقادر من الخط و غيره
قوله قده فينقسم آخرهم بمذهب له فذاهب هذا القسم ينقسم الى قسمين
احدهما ان يكون مؤلفا من اجسام صغار صلبة غير متناهية ٣
و ثانيهما ان يكون مركبا من خطوط غير متناهية و الثالث لم يمكن رجوعه
الى مذهب النظام اذ لم يذهب اليه الا من قال ان الخطوط
مركبة من الجواهر الفردة على ما اشار اليه قده و بقي الاول فانه
لم يذهب اليه ذيمقراطيس لا غيره و كيف يذهب اليه عاقل مع كون
الجسم متناهي المقدار و يمكن ارجاعه من القسم بان المراد ان
المذهب فى الجسم ينقسم الى هذه و هذا ليس مذهبا ثم لو جعل القسم
الاحتمال فى الجسم لكان داخلا فى التقسيم و اليه اومى قده فى الكتاب
الاخرى حيث قال و اما الاحتمالات فان يكون آه قال قده
و تعلق قبل تمام المداخلة هذا الكلام فى الشهور كلامه قده فى

موضعين احدهما قوله او في البعض من كل وقوله في الحاشية الاخرى
واما الثاني فلان البعض من كل ينفذ في الوسط يدل على ان
نفوذ الطرف في الوسط انما هو ببعضه فينقسم الطرفان والوسط
جميعا في الشق الثاني وههنا احتمال آخر وهو ان ينفذ كل من
الطرفين في بعض الوسط فيلزم انقسام الوسط جزما واما انقسام الطرف
فانما يلزم من جهة ان ما يلقى من الطرف حال المماسة مع الوسط
غير ما يلقى منه حال تمام التداخل والنفوذ فيه وانما لم نتعرض له
لان الاجزاء عند القائلين بتركب الجسم غير مختلفة في المقادير
والا لكانت متجزية واذا كان كذلك فلو نفذ كل الطرف في بعض
من الوسط يلزم ان يكون الطرف اصغر من الوسط وهو محال
آخر وهو ان ينفذ كل واحد من الطرفين بتمامها او ببعضها
في تمام الوسط فيلزم نفوذ احد الطرفين في الآخر او لا في
ثم كل منهما في الآخر م
ع ثم يحتمل ان ينفذ الوسط ببعضه او بكله في بعض من كل من الطرفين
او في كل من كل منهما فظاهر الاول من هذين الاحتمالين من
كالاول م
الاولين والثاني كالثاني منهما فاحتمالا يلزم انقسام الوسط
والطرفين في هذه الاحتمالات ظ واما في البعض الآخر فلان
غير ظ م
ببعض م
ما يلقيه النافذ قبل النفوذ غير ما يلقاه حال النفوذ من المنفوذ
فيه وكذا ما يلقى من النافذ حال المماسة مع مماسه غير ما يلقى
منه حال النفوذ فيلزم انقسام النافذ والمنفوذ فيه معا م

معا ومن تفصيل الشق الثاني على ما قررنا تعرف تفصيل الشق الاول
وهو ان يكون احد الطرفين نافذا في الوسط تاما من تعرف ثم اعلم
ان هذا الدليل مبني على ان الاجزاء متماسة او لا ثم نفذ بعضها
في بعض حتى يحصل الحجم والمقدار واما اذا جعلت متداخلة فلا
ينتهض هذا الدليل وقد صرح به قدس سره في تعليقاته على المحاكمات
قال
ومثل طبيعة المجموع هذا مما لا بد منه ليترتب الالزام
اذ لزومها موقوف على ان الحالة التي بين الجسم المقسوم وبين
الجسم الصغير الآخر مثل الحالة التي بين الاجزاء الفرضية وبالعكس
وهذا موقوف على التماس بين الجسمين كما بين الاجزاء الفرضية
لجسم واحد وههنا نظر تفطن به اجلة المتأخرين وهو ان الانفصال
قد يكون خلقيا بمعنى ان المنفصلين خلقا في ابتداء الخلقة غير متصلين
والانفصال الواقع بين الاجسام الصغار من هذا القبيل وقد
يكون طاريا على الاتصال متعذرا اياه واثبات الطبع موقوف
على تحقق هذا المعنى واللازم من ثبوت حكم الامثال جواز عروض
الانفصال بمعنى الاول للاجزاء الفرضية بان يكون تلك
الاجزاء خلقت في اول الخلقة غير متصلة لان هذا المعنى عارض
لما بينهما من الجسمين الصغيرين لا الانفصال بالمعنى الثاني
وقد عرفت ان اثبات الطبع انما يمكن بالمعنى الثاني حتى ينعدم
المعروض بطريانه ويلزم وجود امر آخر كان باقيا هو الشيء المحقق

في شرح الاشارات اثبت الهيولى على مذهب بعض الحس بالقسمة الوهمية
وقد اعترض عليه في المحاكمات بان القسمة الوهمية لا تثبت الهيولى في
الوهم ومقصودهم اثبات الهيولى في الخارج واقول مراد المحقق في
بالقسمة الوهمية ان يحلل الوهم بآلته القوة المتخيلة الشق الى انه
لذلك الجسم الصغير الذي فرض القسمة فيه الى صورتين بحسب الاينين
وذلك ان كان هناك امر موجود قابل التحليل والانفصال الآخر لذلك
والشق الواحد الاولى قد انعدمت فلا بد من امر آخر داخل
فيه ثم نقول كذلك لا امر لا بد ان يكون جزء له في الخارج الصورة لقرب
ان الموجود في الذهن متحد مع الموجود في الخارج في الماهية
والذات هذا التوجيه وفيه نظر بعد لان محل هذه القسمة الذهن
لانه موضوع وذلك كما ان القسمة واردة على البياض العارض
للجسم بتبعية الجسم ويمنع لورودها على الجسم الذي هو محله او نقول
ذلك كون كل ما هو منقسم بوجه ما مشتملا على امر واحد فيه هو محل
الانفصال لزم اشتمال الاعراض المنقسمة بانقسام الجسم كالبياض
والسطوح والخطوط على امر واحد فيها جزء ابها هف قال
لان المقصود امكان طريان الفصل والوصل قوله فيه بحث
اذ امكان طريان الفصل والوصل انما يستلزم امكان الهيولى
لا وجودها بالفعل والجواب ان امكان الانفصال بمعنى
ان لا يمتنع شيء آخر منها فرض انفصاله بل كان الانفصال على حاله

آنا يكون ه

على حاله بل انفصم امر آخر يقتضي ان يكون بالفعل مشتملا على امر آخر
قابل له والا لم يمكن الانفصال لانه يلزم امكان عدم بقاء القابل
مع المقبول وهو محال كوقوعه فقد بر قال والا لبطل اصل الدليل
يعني لا بد من حمل القبول على معنى المطاوعة الذي لا يجامع مجامعة الطارى
لا يطرء عليه لطريان العدم على شيء لا على معنى العروض والحلول
حتى يجب اجتماع الحال مع المحل والمقبول مع قابله اذ لو حمل القبول
على هذا المعنى لبطل الدليل اذ لو صح ان الجسم يقبل الانفصال
بهذا المعنى لكان واجب الاجتماع معه فلم يحتج الى الهيولى ليكون
محلا للانفصال ثم اعلم ان الاتصال قد يطلق على المعنى الجوهري
وهو الصورة الجسمية وقد حمل قدس لفظ الاتصال في الدليل عليه
وحمل الشارح على المعنى العرضي وهو اما الجسم التعليمي او كون الشيء
ذا اجزاء وذكر ان زيادة الجسم في النسخة المفردة لدفع توهم
ان هذا الاتصال العرضي محله الجسم وذلك لانه لا انعدم الاتصال
العرضي ينعدم الاتصال الجوهري فينعدم الجسم لان الاتصال
المعين لازم للجسمية المعينة وذلك لان بعد تفريق الماء الى الكوزين
لا شك ان يوجد شيء من الماء فلا يخلو اما ان يكون ذلك بعد العدم
المتصل الاول فثبت المط وكانا موجودين حين الاتصال
فلم يكن متصلا حقيقيا على ما فرضناه متصلا اذ الاجزاء فيه موجودة
بالفعل فتعين الاول فثبت المط فالمتصل كان بعض الجسمية

لا الكل الجسم

وان الاتصال بمعنى الاتصال العرضي والظاهر انه الجسم التعليمي
قوله قده وحاصل الكلام في اثبات الهيولى ليس مراده قدس سره
ان ما ذكره حاصل الدليل المذكور في المتن والشرح على ما هو
المتبادر بل ان ما ذكره دليل آخر مذكور في كتبهم لا يحتاج فيه
الى اخذ كون القابل بحيث يجب ان يجامع المقبول كما ان
في الدليل المذكور في المتن لم يحتج الى اخذ كون الانعدام
بالمرة محالا وبين المسلكين فرق آخر وهو ان في المسلك الاول
يتعرض بحال المقبول بالحلول دون الثاني هذا وسيشير قده
الى ان المسلك الاول يستمد من الثاني وذلك لان كون
القبول ليس بمعنى الطريان حتى لا يجب مجامعة القابل مع
المقبول بل بمعنى الحلول والقيام حتى يجب المجامعة لا يثبت
الا بالتمسك بان التفريق ليس اعداما للجسم بالكلية وهو
فالاظهر ان يتمسك بالمسلك الثاني لانه تام في نفسه دون الاول
وفي قوله قده وحاصل الكلام اشارة الى ذلك فتدبر وفيه نظر
لانه يمكن اتمام المسلك المذكور في المتن والشرح بلا حاجة الى
التمسك بالمسلك الثاني وذلك بان يقال لما ثبت ان الانفصال
اما وجودي او عدم ملكة فاقتضى محلا موجودا فلا يمكن ان يتحقق
انعدام القابل عند طريان المقبول اذ لا بد للمقبول الوجودي
من محل يجامعه والجواب ان الانفصال وان كان عبارة عن

[illegible] ... وذلك الفرق بين الاتصالين وحصول الاتصال العرضي

عن وجود الاتصالين فكون الاتصالين لا بد من محل وان سلم
بل نقول نعدم الاتصال الواحد وحدث الاتصالان الآخران
وان كان عبارة عن عدم الاتصال عما من شانه ان يكون متصلا
فلا يقتضي الا ان يكون هناك شيء كان من شانه ان يكون متصلا
لان هذا شان المحل والكلام في اثبات ذلك المحل الذي شانه
الاتصال ثم لعل ما اشار اليه قده وهو ان المسلك المذكور في المتن
يستمد من المسلك الثاني المذكور في الحاشية بقوله وحاصل الكلام
اشار بقوله والحاصل اي حاصل المسلك الاول مع المسلك الثاني
الا ان الاول لا يتم بدون الثاني هكذا ينبغي ان يفهم قوله قده او
هناك شيء آخر متصف به حال وجوده اقول فيه بحث لان اللازم
من الدليل المذكور ان يكون هناك شيء آخر لم يكن متصلا في ذاته
ولا منفصلا في ذاته بل كان متصلا مع الجوهر المتصل الواحد ومنفصلا
اي منفصلا مع المنفصلين ولم يعلم منه ان اتصافه كذلك لاجل الاتصال
الواحد وبالاتصالين هو الاتصاف بالاتصال الجوهري الذي
هو الصورة الجسمية حتى يلزم ان يكون ذلك الاتصال الجوهري
نعتا له فيثبت حلوله فيه بل يجوز ان يكون اتصافه بالاتصال العرضي
الذي هو الجسم التعليمي بان يكون ذلك الاتصال صفة ذاتية
للاتصال الجوهري ووصفا عرضيا لذلك الشيء الآخر وكون وصف
الشيء لذاته وصفا لشيء آخر بالعرض لا يستلزم حلول الشيء الاول

فى الثانى او يكون اتصافه بالاتصال الاضافى بمعنى عدم الانفصال
بين اجزاء ذلك الشى المتصف به فى الخارج وبعبارة لم يكن فيه
اجزاء بالفعل بل بالقوة والحاصل ان للاتصال معانى ثلثة
واحد منها جوهرى هو الصورة الجسمية وآخران من مقولة
الكم والاضافة وحلول الصورة فى الهيولى انما يثبت لو ثبت
ان انفصال الهيولى بالمعنى الاول ولم يثبت فى تقريره وكذا
ثم احتمال كون الاتصال عرضيا يندفع بتقرير قدمه وكذا
اندفاع احتمال ان لا يكون جزء الجسم فانما يثبت بان
اذ ثبت جوهريته وقد علم جوهرية الاتصال الحال فيه يثبت
جزئيته للجسم بناء على ما تقرر ان الجسم هو مجموع الجوهرية
الذى بين السطوح او سطح واحد لا بعضه قوله وهو فى
صدد ان القابل الخ اقول يحتمل ان يكون المراد بكون الجسم
قابلا للاتصال والانفصال قبوله لهما فى الخارج ولو باعتبار
جزئه بقرينة كون الكلام فى اثبات كون القابل
هو جزء الجسم والمناقشة فى العبارة بعد وضوح المقصود
من دأب المحصلين قوله اذ يجوز ان يكون الاتصال
نفس الجسم ويطرء عليه الانفصال فان قلت المفروض كون
المتصل وهو الجسم قابلا للاتصال والانفصال معا فلا يكفى
كونه قابلا للانفصال بل لا بد من تصحيح كونه قابلا للاتصال

للاتصال ايضا ولا يمكن ان يكون الشى قابلا لنفسه على ما مر فهذا
المحذور يكفى للمستدل المجيب قلت لا نسلم كون الجسم قد ينفصل
وقد ينفصل واما انه قابل للاتصال الحال فيه فغير مسلم ولا يثبت
بما مر بل هو فى مرتبة اصل الدعوى قوله واللازم يتوقف
تعقله على تعقله قلنا مسلم لكن بطلان التالى ممنوع اقول هذا المنع
متوجه على تقدير ان يكون المراد من الاتصال هو المعنى الاضافى
اذ كون تعقل الجسم متوقفا على تعقل معنى كان اضافيا بل معنى
كان عرضيا ظاهر الفساد قوله فهذه الحاشية متعلقة بقول الشارح فلا نعلم
انه جزء الجسم اما كونه نفسه فقد ثبت بطلانه كما مر اتفاقا فيحتمل
ان يكون ذلك لاحتمال كونه خارجا عن الجسم وح كان مظنة
ان يرد هذا الاحتمال ايضا قد ابطل بقوله واللازم يتوقف تعقله
على تعقل الامتداد الاتصالى وذلك لان يرد واللازم يتوقف تعقله
على تعقل الامتداد الاتصالى فيحتاج الى نفيه ضرورة ان الامتداد
الاتصالى ليس الا الجوهر ولا يحتمل كونه اضافيا فاشار قدس سره
الى انه لو اجرى هنا كان الملازمة مسلمة لكن بطلان التالى ممنوع واما
تعلقها بقول الشارح واللازم يتوقف تعقله الخ فغير جيد اما اولا فلانه
مخالف لطريق سائر الحواشى حيث لم ينقل ما يتعلق به الحاشية فى
عنوانها واما ثانيا فبهذه العبارة لم يكن مذكورا فى الشرح لانه لم يعلق
تعقله بنفسه واما ثالثا فلانه لو تعلق هذه الحاشية بهذا الموضع

اندفع بما قرره قدس سره وتبيين الفرق بينهما انا اذا وضعنا جسما ممتدا
في الجهات الثلث واثبتنا انه متصل واحد والكلام في انه هل
هناك شيء آخر كان شعبا به او لا بل كان ذلك الاتصال
وحده وبينا ان الواقع هو الاول وقد عرفت انه من المعلوم
بالضرورة ان الجسم هو مجموع ما بين السطوح دون بعضه فلزم
دخوله في الجسم وكون تحقق الجسم يتوقف على تحققه ولعله لهذا
لم يتعرض قدس سره هنا **قال** واما قولهم القابل يجب الخ وهذا جواب آخر
عن قوله لم يمتنع ان يكون الخ ودفعه بان القبول هنا بمعنى
الطرد والجواب انه لو كان كذلك لزم الانعدام بالمرة عن تفريق
الجسم وانفصاله وهو خلاف البديهة ولهذا اذا فرق ماء
بالمرة الى الكيزان يحفظناه ولا يعدم فتدبر **قوله قدس سره**
يظهر لك بادنى تامل وذلك لان المنع المشار اليه بقوله بعد تسليم
هو منع كون الجزء الآخر قابلا للانفصال فظاهر انه بعد
تسليم كونه جزءا والمنع الذي ذكره بقوله ولا نم انه جزء منع
منع الجزئية بعد منع القابلية مع تسليم الجزئية ففرقه المنع بعد
التسليم هذا التوجيه الحاشية على مقتضى ملاحظة ترتيب الشرح وعلى
مقتضى ترتيب المتن كان الامر على ما ذكره قدس سره ايضا وذلك لان
المنع المشار اليه يرجع الى قول لكن احدهما القابل للانفصال
والمنع المذكور بقوله فلا نم انه جزء الجسم منع لقوله فيه جزءان

جزءان وظاهر ان الجزئية وقعت بعدما على كونه قابلا للانفصال **قال**
واما ما قاله افضل المحققين هذا البحث جواب عن المنعين الذين
اشار اليهما بقوله بعد تسليم وبقوله لم يمتنع الخ ولا عن انحراف
العلاقة بل انه كلام ذكره المحقق لدفع شبهة المشككين في
اثبات الهيولى وهو الذي اشار اليه الشارح وحاصله ان الاتصال
والانفصال يجوز ان يكونا عرضين متعاقبين على موضوع
واحد وهو الجسم كما يقولون بعينه في المادة وذلك لان
الجسم في نفسه متصل فلا يقبل الانفصال وهذا خلاف ما ذكره
واعتراضه عليه مندفع بان المراد بالذاتي اعم من ان يكون
جزءا او عرضا ذاتيا على ما اصطلحوا عليه وذكره في شرح الاشارات
ونحن نقول لا شك ان الوحدة الشخصية للجسم تنعدم حين الانفصال
اوحدث تشخصان وانعدم تشخص واحد ومعلوم ايضا ان
التفريق ليس عدما للجسم بالمرة فبالضرورة لا بد فيه من امرين
احدهما باق والآخر زائل وكون الجسم منعدما بانعدام
الاتصال يلزم من كونه ذاتيا له بالمعنى الاعم **قال** لكن
لا نم ان احدهما ذاتي له اي للجسم **قوله** قد ظهر لك من كلام
المحقق ما يندفع به ذلك حيث قال فهو لا يكون من جهة ذاته
بحيث يفرض فيها الابعاد فلا يكون جسما البتة وقال قدس سره
لانه في حد ذاته بحيث يفرض فيه الابعاد وحاصله ان الجسم

لا بد ان يكون من حيث ذاته يفرض فيه الابعاد وهذا يقتضي
ان يكون الاتصال ذاتيا له والا لم يكن في حد ذاته بحيث
يفرض فيه الابعاد بالنظر الى ذاته بمعنى ان ذاته مقتضية
للاحتياج اليه وقد عرفت ما فيه آنفا فلا تغفل ويندفع
ايضا ما نقله قدس سره عن بعض المحققين بانه لا شك في ان
الامتداد المحسوس في بادي النظر لم يكن خارجا عن الجسم وانما
النزاع في انه الجسم فقط او هو جزء آخر يسمى بالهيولى
فكونه ذاتيا بالمعنى الاعم ليس محل النزاع قال وفيه
ما عرفت اي في بحث التعين وهو ان كل مفهوم فهو بالنظر
الى نفسه مع قطع النظر عن الامور الخارجية اما ان يكون
بحيث يجوز ان يوجد بدون هذا او لا فان جاز فهو غني
عنه لذاته والا فمحتاج اليه لذاته هذا ما قاله وانا اقول
ح نقل النظر عن منع عدم الواسطة الى موضع آخر وهو اختيار
ان طبيعة الامتداد غنية لذاتها بهذا المعنى ومنع ان
الغني لذاته بهذا المعنى ممتنع حلوله في المحل بل يمكن ان
يعرض له الحاجة في بعض المواد فيحل مع ان لا تعرض فلا يحل
فتدبر قال والاصوب ان يمنع كون طبيعة الامتداد طبيعة
نوعية اقول في الفرق بين كونه طبيعة جنسية وبين كونه
طبيعة نوعية انه على الاول يجوز تخلف مقتضاه وعلى الثاني

ان في الان الطبيعة الجنسية مبهمة غير متحصلة ولا يقتضي شيئا الا
بعد تحصلها بفصل منوع فهي بالحقيقة لا يقتضي شيئا من حيث انها
طبيعة جنسية وانما يقتضيه من حيث انها تحصلت وصارت
نوعا والطبيعة الجنسية لما تحصلت انواعا مختلفة كل منها يقتضي امرا
آخر مخالفا لما اقتضاه النوع الاول فجاز اختلاف مقتضاه
وذلك بخلاف الطبيعة النوعية فانها طبيعة محصلة اذا اقتضت
امرا لا يتخلف عنها او لا يختلف وهذا ابناء على ان صيرورة النوع
تحصلها ليس محصلا للنوع بل التشخص امر اعتباري ليس داخلا في
التشخص واما على راي من جعل التشخص محصلا للنوع وكان نسبته
الى النوع كنسبة الفصل الى الجنس فلا يظهر الفرق فتدبر
اللهم الا ان يريد بالفصل البسيط مبدأ الفصل وذلك من
جهة ان مبدأ المشتق بسيط بالنسبة الى المشتق منه اقول مبدأ
الفصل هو الصورة وهي داخلة في الفرد الذي كان فصل نوعه
ماخوذا منه ومع اذا كان الامتداد جنسا للجسم الجسمي جنسا
وفصله ماخوذا من الصورة النوعية يلزم صحة حمل الامتداد
الذي هو جنس على هذا المجموع الذي هو فرد نوع المندرج
تحته وذلك لان المركب الذهني اذا وقع بازاء المركب الخارجي
فلا بد من حمل كل من الجنس والفصل على المركب الخارجي
المادة والصورة وليس كذلك لان الصورة الجسمية غير محمولة

على المركب من الامتداد الجسمي المعين والقوة النوعية المعينة
وايضا يلزم حمل الفصل على القوة النوعية وذلك لان الفصل
هو عين المبدأ الذي هو القوة في الصورة الخارج والفرق بانه
اذا اعتبر لا بشرط شيء كان فصلا وان اعتبر بشرط لا شيء محمول
كان صورة وظ ان المأخوذ لا بشرط شيء محمول على المأخوذ
بشرط لا شيء فيلزم حمل الصورة الجسمية على القوة النوعية ويلزم
منه حمل الجنسية عليه لكونه محمولا على ما يحمل عليه الفصل هف قال
قوله اي تمنع انفكاكهما الخ وقيد الامتناع ليحصل معنى اللزوم
لان القوم اثبتوا التلازم بينهما وانت خبير بان الشايع
في استعمال لفظ الانفكاك ان يسند الى ما هو اللازم ما يمتنع
انفكاكه عن الملزوم والمص عكس الامر في كلا المطلبين ولا امر
فيه بين **قوله** وهو ان يق لو انفكت فاما اه اقول لا يخفى
ان هذا التوجيه لو جعلت لزومية يلزم صدق الشرطية الاولى
وهو ما زعم الشارح انه لزومية وقد صرح قدس سره بانه غير لزومية بيان
ذلك انه لو استلزم الانفكاك لانفكاك المركب منع احدى النقيضين
ومعلوم ان الكل مستلزم لجزئه فيلزم استلزام الانفكاك
لاحد النقيضين فان قلت لا يحمل المركب الا على المقيد قلت
ان لم يكن التقييد داخلا لكان اللازم عين الملزوم ولا
فنقول المركب مع الانفكاك والتقييد باحدهما يستلزم احدهما

احدهما ضرورة استلزام النسبة لطرفيها فيلزم المحذور والحل
انه لا بد في استلزام شيء شيئا ان يكون ذات الملزوم مقتضية
مستدعية لذات اللازم بحيث يكون لها مدخل في اجزاء اللازم
وههنا ليس كذلك لان الملزوم ليس له دخل في الاخر غير نفسه مع
اجزاء اللازم ولعله قدس سره لهذا امر بالتامل ولا يخفى انه
لو جعلت الشرطية اتفاقية عامة يحصل المط منها ايض فقوله قد
وح لا بد ان يوجه الكلام بحيث يظهر منه لزوم المنفصلة للمقدم
نظر **قوله** لا يق لا نم ان لحوق الشكل اه اقول مثل هذا السؤال
والجواب يجري في اللازم الثاني وذلك بان يق لا نم ان
لحوق الشكل بهما اي الكل والجزء بنفسهما على تقدير انفكاكهما عن الهيولى
يلزم ان يكون شكل الجزء مثل شكل الكل اذ على هذا التقدير
يجوز ان لا يتعدد الاجسام بل كانت طبيعة الصورة فردا
واحدا متصلا فلم يتحقق هناك كل وجزء والجواب انه حين
المقارنة كانت متعددة وكان شكل الجزء غير شكل الكل وعلى
تقدير اقتضاء الجسمية الشكل المعين من دون مدخلية غيرها
اصلا لا وجودا ولا عدما لم يكن كذلك هذا وانت خبير بان حمل
التالي تشابه الاجسام في الشكل وتساوي الكل والجزء فيه
على تقدير المقارنة لا يلائم قول الشارح بناء على كون القابل والفاعل
واحدا اذ القابل ح كان هو الفاعل وهو غير الفاعل فالمراد

لزوم التشابه والتساوي على تقدير المفارقة والاعتراض مدفوع
بان حال المفارقة ينبغي ان يكون مثل حال المقارنة بناء على فرض
كون الجسمية بنفسها تقتضي الشكل المعين من دون مدخلية
الهيولى وجودا وعدما فحال المقارنة على تقدير اقتضاء الجسمية
بنفسها الشكل المعين يلزم التشابه والتساوي المذكورين
هكذا ينبغي ان يفهم هذا الموضع ثم الاعتراض المذكور في قول
الشارح بقوله ولا يلتفت الى ما قيل في لزوم تساوي شكل الكل والجزء
كما اندفع بما ذكره الشارح من التعميم في الاجسام كذلك يندفع بما حرره
قدس سره في الحاشية المعقودة بقوله قد يجاب بان المراد التساوي
في الشكل من جهة المقدار وكذا يندفع ما اورده قدس سره
بجواب الشارح فتامل ثم لا يخفى ان مثل هذا السؤال يتوجه على الالزام
الاول هو كون الجميع متشكلا بشكل واحد ويندفع بمثل جوابه
قده وذلك لان نفس الجسمية حين المفارقة كانت متشكلة
باشكال متعددة متشابهة قوله والحس يكذبه مردود بان
المحسوس حين المفارقة لا يلزم ان يكون موافقا لما حس حين
المقارنة والجواب ان الاختلاف بين الحالين غير معقول
على تقدير كون الجسمية فقط علة بلا مدخلية امر آخر فتدبر ثم
لا يخفى انه لو قيل الجسمية المنفكة عنها الهيولى لما كانت متشكلة
كان لها شكل معين جزئي متخصص في حد ذاته فرد من العلة المقتضية

المقتضية له انما هي الجسمية وحدها لم يتوجه شي من المناقشات المذكورة
بين بين ايضا يلزم قيام العرض الواحد الشخصي بمحال متعددة وهو
محال وكان في كلامه قدس سره حيث قال المراد بالشكل مع المقدار
المعين اشارة الى هذا التوجيه قال والكل ان الفاعل
خارجي اقول فيه مسامحة او يحمل المحذور على ذكر حيث جعل الامر
الخارجي فاعلا اذ يتحقق ههنا احتمال آخر وهو ان يكون الفاعل
الصورة الجسمية بشرط الامر الخارجي وجود الكان او عدما فتبادر
عدم الهيولى على ما هو من كلامه قدس سره او يكون هو المجموع لكن
يمكن ان يقال هذا احتمال ذكره المحشي فهذا المجموع يصدق انه خارجي
والظاهر ان المراد بالفاعل العلة مطلقا على ما سيشير اليه قدس سره
فيندفع قوله قده وعلى الاول فاما ان يكون مختلف عليه الاشكال
او لا اقول كانه فيه اشارة الى ما في كلام الشارح وبيانه ان مراده
باختلاف الاشكال بدون الفصل والوصل لكان اختلاف الاشكال
في الاجسام المتعددة تحقق ولا حاجة الى سلكه الانفصال
او لو انفصل الجسم على انه جسم واحد لم يكن اجساما متعددة
ولكان المراد تبدل في الاشكال في جسم واحد كما في
تبدل الاشكال في الشمعة على ما ذكره مع النظر فيرد عليه ان
هذا الاختلاف ليس امرا لازما في صورة وحدة الجسمية ولا فرق
بين اختلافها وتبدلها وبين كونها امرا واحدا في انه يستلزم

الاختلاف

الانفصال وهو من لوازم المادة والحاصل ان في صورة التعدد
تحقق الفصل وتم مسلك الانفصال كما ذكره المص وفي صورة
الوحدة كما لم يتحقق الفصل لم يتحقق اختلاف الشكل البتة ولو
تحقق لم يكن فرق بين اختلافه ووحدته في لزوم الانفصال
الذي هو من لوازم المادة اقول ويمكن ان كلام الشارح في
صورة التعدد وقولكم فح يتم مسلك الانفصال كما ذكره المص
قلنا لا اذ قد عرفت ان اثبات الهيولى ليس بطريق الانفصال
بل بالانفصال الطارى على الاتصال ح في صورة التعدد يتحقق
ذلك الانفصال وكان في قول الشارح من غير ان يرد عليه الانفصال
ايماء الى ذلك وح كان حديث الشمعة وتبدل الاشكال عليها
تنظيرا او تشبيها بمجرد اختلاف الاشكال سواء كان في جسم
واحد كما في الشمعة او لا كما نحن فيه **قوله قدره** لان الجسم فيه
فعل وانفعال قد يناقش فيه بان الكلام على تقدير ان
يكون الشكل بسبب الامر الخارجي فليس الفعل من نفس الجسم
اللهم الا ان يق فيه انفعال آخر غير اتحاد الشكل **قوله** بل
يكفي ان يق لو انفكت لكانت آه اقول يمكن توجيه هذا
الكلام بوجهين احدهما يكون هذا الشارح اشارة الى برهان
اثبات الهيولى وتقريره انها لو انفكت لكانت قابلة للفصل
بناء على نفي مذهب المتكلمين ومذهب ذيمقراطيس فيلزم ان

لم يلزم ح

ان يكون هناك قابل وهو لا يكون الا الهيولى وثانيهما انك قد
عرفت انه على تقدير كون المقتضي هو نفس الجسمية فقط انه
لا يخالف حال المفارقة بحال المقارنة وفي حال المقارنة
تحقق التعدد والفصل على تقدير مدخلية الخارج لو توجه منع
تحقق التعدد فهذا يتوجه على اي حال فالتقسيم ضائع فان
قلت يتوجه على الاول انه على تقدير المفارقة لو لم يتعدد افراد
الجسمية فيمكن ان يبطل الانفصال ويمتنع نظرا الى ذاتها ح
قلت ايضا اذا لم يتعدد ولم يوجد البطلان مذهب ذيمقراطيس على ما مر
قلت التعدد والانفصال واقع الحال في هو حال المقارنة
وحصل الاجسام على مذهبه فلو اقتضى نفس الجسمية الوحدة ح
لم يوجد ذلك فتدبر **قوله قدره** وان يعرض للموضوع فلا يتم قسم الفاعل
الخارجي اقول في توجيه هذا الكلام انه اذا كان الفاعل هو
الصورة بنفسها من غير مدخلية الغير اصلا لا وجودا ولا عدما
فقد عرفت انه ينبغي ان يخالف حال المفارقة وحال المقارنة
وظاهر ان في حال المقارنة ايض يلزم ان يكون كذلك واذ تعدد
افراد الصورة كانت الصورة منفصلة بالفروع فتم الكلام
في قسم الفاعل اذا كان نفس الصورة وقد عرفت ما فيه وهو
ان بعد الانفصال اي لا يثبت الهيولى في قبول الجسمية لا من
غير مدخلية الهيولى هذا واما اذا كان الفاعل هو الامر الخارجي

بمعنى ان يكون للامر الخارجي مدخل فيه وجودا او عدما وهو المراد
بالقسم الثاني فلا يجب توافقهما فيجوز ان يكون حال المفارقة
غير متعددة وان كان حال المقارنة متعددا او اذا لم يتعدد لم
يلزم قبول الانفصال بالفعل فلا يتم الدليل ح فان قلت على
تقدير كون الصورة علة بنفسها من غير مداخلة الغير يلزم وحدة
الصورة اذ ح لا بد ان لا يكون لها الا شكل واحد كان مقتضاها
وكذا الا مقدار واحد فلم يتعدد افرادها والا الشكل اجتمع متعددة
بشكل واحد شخصي وتقدر بمقدار واحد شخصي وهو ممتنع ح
الدليل بناء اذ ان نفس الصورة ايضا قلنا ما ذكرنا من
موافقة حال المفارقة مع حال المقارنة يدل على تعددها اذ
لا شك في تعددها في هذه الحالة كما يشهد به الحس فيلزم ان يكون
حين المفارقة ايضا متعددا اذ لم يتعدد ح ثم صارت متعددة
فظاهر ان الشكل والمقدار العارضين حين التعدد غير العارض
حين الوحدة والاتصال اذ لو لم يكن كذلك كان تشكل جميع
الافراد المتعددة بشكل واحد شخصي وتقدر بمقدار واحد
كذلك وهو الذي اقتضاه نفس الصورة فيلزم تخلف المقتضى
عن المقتضي التام وهذا بخلاف ما اذا كان بمداخلة الامر
الخارجي اذ ح مخالفة حال المقارنة وحال المفارقة يجوز ان
يستند الى الامر الخارجي واما ان هذا اي كون الصورة

الصورة على تقدير كونها علة تامة للشكل بغير ان لا تتعدد فلا ينافي
ما قررنا من لزوم تعددها غاية الامر ان مفارقتها عن الهيولى
كان محالا لاستلزامه اجتماع النقيضين قوله فلا حاجة الى الاقسام وذلك
لانه لا يمكن ان يحصل الصورة المفارقة يمتنع عليها الانفصال
اذ لو كان ذلك مقتضى ذاتها من حيث هي فلم يقبل الانفصال
والحال انها يقبل حين المقارنة كما كانت محسوسة اقول عندها
يظهر منه انه لا حاجة في الدليل الى اثبات التناهي ولا الى كون
الصورة متشكلة بل يكفي على هذا ان يقال على تقدير تجرد الصورة
عن الهيولى جاز عليها الانفصال لذاتها واللازم يقبل حين المقارنة
والحس يكذبه سواء كانت الصورة المفارقة متناهية او غير متناهية
وعلى تقدير التناهي سواء كانت متناهية من جميع الوجوه حتى
تتشكل او من بعضها حتى لا يلزم ان تتشكل وجواز الانفصال
مستلزم لوجود الهيولى فكانت الصورة المفروضة انها مفارقة
مقارنة هف لانه اللازم من جواز الانفصال جواز مقارنة
الهيولى وهو لا ينافي وقوع المفارقة لانا نقول مرادنا بجواز
الانفصال جواز عروضه لها من غير ضم شيء اليها فيقتضي وجود
الهيولى بالفعل فتامل والحاصل ان مسلك جواز الانفصال مسلك
تام في نفسه كما لا يحتاج فيه الى التقسيم الى نفس الصورة والفاعل
الخارجي كذلك لا يحتاج فيه الى اثبات التناهي والتشكل ثم ما ذكره

اثبات الهيولى في كل جسم من ان الصورة الجسمية يفتقر لذاتها
الى الهيولى لو تم لدل على امتناع الانفكاك ايضا بناء على ان
الصورة طبيعة نوعية واحدة ثم اعلم ان ما ذكرنا على تقدير كون
الدعوى ان الصورة التي هي جزء الجسم لا يجوز مفارقتها عن
الهيولى بعد المقارنة او قبلها كما صوره قدس سره واما اذا كانت
اعم من ذلك فلا اذ يجوز ان يكون المفارقة مخالفة بالنوع
للمقارنة وما استدل به على كونها طبيعة نوعية لو تم فانما يدل
على ان الصورة التي هي جزء الاجسام طبيعة نوعية لا مطلقا
فتدبر قال لجاز ان يكون الصورة الجسمية من غير هيولاها
قابلة لها اقول فيه نظر اذ عدم مدخلية الهيولى في لزوم الشكل
للصورة لا يقتضي جواز انفكاك البعض عن الصورة اذ يكون
ان يكون لازما للصورة وكانت قابلة للانفعال لجاز
ورووه على الجسم مع ان الهيولى ليس لها مدخل في لزوم الشكل
للصورة قال فليس يقوى لان المغاير للصورة الجسمية آه
اقول الاولى ان يقول لان الخارج عن الصورة وذلك لان
منشأ الشبهة لفظ الخارج بناء على حمله على المباين وتوجيهه
لفظ المغاير بعيد قال وان كانت بسبب الهيولى لا يخفى ان
مقابلته بكونه بمشاركة الهيولى يقتضي ان يكون الهيولى علة تامة
والعلة التامة لا يكون بسيطا الا اذا كانت علة فاعلية

فاعلية فيلزم كون الهيولى مع تصريحهم بانها ليست الا قابلة هذا لكن
ولكنه لا يضر المستدل لانه في صدد ابطال شقوق الاقسام فاذا بطل
بعض منها بدليل آخر كان مفيدا له لا مضرا قوله اي يمتنع
الانفكاك بان يوجد الهيولى وليست معها صورة جسمية اشار قدس سره
في هذه الحاشية الى ما في كلام الماتن من المناقشات من وجوه
ثلثة الاول ما اشار اليها سابقا وهو ان المدعى ليس مجرد عدم
الانفكاك لانه ليس معنى اللزوم بل امتناع الانفكاك وثانيها
ان كلام المصنف ليس على النسق المتعارف فيما بينهم فان المتعارف
نسبة عدم الانفكاك الى اللازم وقد نسبه الى الملزوم في
الموضعين فلو عكس العبارة في الموضعين لكان اولى وقد
نبه عليه قدس سره ههنا واكتفى به عن الاول اعلم انه كما انه
ما هو تعريف اللازم الى الملزوم كذلك يطلقون لفظ اللازم
موضع الملزوم وقول ابن الحاجب ام المتصلة لازمة لهمزة
الاستفهام من هذا القبيل وقد صرح بذلك قدس سره في حواشي
الكشاف في بيان عبارة وقعت فيه من هذا القبيل وثالثها ما اشار
اليه سابقا وهو تقديرا لانفكاك في الثاني حتى يعتبر الشرط زوجيته
على ما مر وقد مر ايضا ما عليه ايضا فلا تغفل قال اي ان يقوم
عليه البرهان قد حصروا الجوهر في الخمس والجوهر المتحيز اي ذو
الوضع هو الجسم واجزاؤه فلو عبارة في كلام العلامة قال

يقبل الا الامتداد لذاته اي لا بشركة الهيولى والمراد بها المستندة
اليه اما بالذات او بالواسطة المستندة اليه ايضا فانه في حكم المستند
الى ذات الشيء وعلى التوجيهين لا يتوجه انها عارضة للمقدار
العرضي لذاته قال منع الانحصار اه منع الانحصار انما يكون
معقولا بناء على ان المراد بتجاذبهما في التحيز ان يكون ذلك التحيز
لكل منهما بالاستقلال ح اما اذا كان اعم من ذلك فلا يتوجه منع
الانحصار كما لا يخفى قوله والحق ان ذلك تعريف للجسم بمعنى
الصورة فان قلت فح ينبغي ان لا يصدق على الغير مع انه صادق
على الجسم بل على الهيولى قلت لعل المراد انه جوهر يفرض فيه الابعاد
في بادي النظر على ما اشار اليه قدس سره فان قلت فالاحكام
التي ذكروها احكام للصورة مثل تركب الجسم من الصورة
والهيولى قلت انهم تسامحوا فعرفوا الجسم بما هو تعريف لظاهره
حقيقة اول الامر حتى يظهر عند التحقيق انه تعريف لجزئه لا له
وبهم فعلوا امثال ذلك كثيرا ويمكن ان يقال المراد الجوهر القابل
للابعاد لذاته اي لا بواسطة جوهر آخر كان جزءه او حالا
فيه والمراد بالابعاد الجسم التعليمي لان المحقق صرح في شرح
الاشارات ان المراد منه انه ذو جسم تعليمي اذ هو فصل له
والقابل لذاته للجسم التعليمي هو الصورة وانت اذا علمت
تصحيح التعريف بالقابل للابعاد فقس عليه التعريف بالانقسام

بالانقسام الى الجهات الثلث فانه من تعرف قوله واجاب بعضهم
عن ذلك اقول ههنا جواب آخر اظهر من ذلك هو ان ذلك الجزء
ان لم يكن مقارنة للصورة لم يكن هيولى لانها جوهر محل لجوهر
آخر ولو بالامكان والا فرضنا وقوعها فلا بد ان لا يلزم
منه المحال وقد لزم على ما مر شروحها والجواب المنقول عن
البعض مردود بان قوله او لا يكون محل النظر اذ الدليل
غير ناهض فيما يكون هيولى الجسم موجودة في المستقبل ولا يكون
اصلا فان قلت يفرض مقارنتها لها في المستقبل فلا يمكن
ان يقال انها ممتنعة بالذات لو فرضنا وقوعها فلو صارت
المقارنة ممتنعة بالذات بعدما كانت ممكنة لزم الانقلاب
الذاتي قلت انما يلزم لو قلنا الوجود المطلق لا يجوز للمقارنة
ولا نقول به بل نقول لعل المقارنة وجودها بعد العدم كان
ممتنعا كما قالوا في اعادة المعدوم وقالوا نظيره في الزمان
ان عدم الزمان بعد وجوده محال لكن عدمه مطلقا ليس
بمحال فتدبر قال واقول يمكن ان يزال عنه ذلك النظر
اقول يمكن ان يقال لو كانت الصورة علة اي فاعلة للهيولى
لم يكن علة لها من حيث انها صورة لما تقرر من ان فاعل
الواحد بالعدد لا بد ان يكون واحدا بالعدد فتعين ان
يكون فاعلتها لها من حيث تشخصه وهذا الظ كما سنوضح في

اثبات الهيولى من زوال الصورة الشخصية مع بقاء الهيولى
ولا يجوز نفي الفاعل بقاء المعلول بعد انعدامه فان قلت يجوز
ان يكون الفاعل كل واحد من المعينات ما دامت موجودة
وبعد انعدامه يفيض بحدوث آخر بعدها لا بد لنفي ذلك من
دليل قلت انهم جوزوا ذلك في الشرط ولم يجوزوا في الفاعل
ولهذا جعلوا الفاعل للهيولى العقل المفارق وقالوا الصورة
شريكة لها في علة الهيولى بمعنى انها شرط لوجودها سواء جعلت
العلة الفاعلية طبيعة الصورة او كل واحد من اشخاصها اما
الاول فلما قيل ان العقل يفيض عن ان يكون مرتبة المعلول
في التحصيل فوق مرتبة العلة الفاعلية التي هو المؤثر المفيد
للمعلول بخلاف غيرها واما الثاني فبناء على العلة المعينة هي بعينها
ما كانت موجودة معها قالوا دون اثباته خرط القتاد وثانيا
بناء على ان العلة حقيقة هو ما يتوقف عليه الشي بمعنى لولاه
لامتنع وجود ذلك الشي فالعلة بالحقيقة في هذه الصورة هي
القدر المشترك الذي يرجع الى طبيعة الصورة فهذا الشق
يرجع الى الاول فقد عرفت فساده وقد صرح بعض الافاضل
من المتأخرين بان العلية بمعنى الترتب والاستتباع والعلية
بمعنى لولاه لامتنع متغايران وفي صورة ترتب المعلول على كل
واحد من المعينات على سبيل البدل كان المترتب

عليه في الحقيقة هو المشترك لا كل واحد من الخصوصيات كما يشهد به
الذوق السليم هذا اذا كان المترتب عليه متعددا في نحو صورة
كونه فاعلا فذهب لي التزام ان يتخصص المعلول المترتب على تخصص
واحد من تلك المتعددة غير التخصص المترتب على التخصص الآخر
منها وقال بعض اجلة المتأخرين ان الحركة الشخصية اللازمة
في فلك الشمس عن اصل الحامل غير اللازم عن اصل التدوير
وبناء على ان يكون الفاعل في الاصلين متعددا هذا وانت
تعلم ان هذا التوهم انما يتم في العنصريات لا في الفلكيات اذ
فيها لا يمكن زوال الصورة الشخصية مع بقاء الهيولى الاولى
بل فيها الصورة طبيعة نوعية والطبيعة النوعية عندهم لا
يختلف في اللوازم وكونها علة فاعلية او لا لازم لتلك
الطبيعة فلم تختلف وهم قد عولوا في اختلاف مراتب الابعاد
انواعا باختلافها باللوازم ولقائل ان يمنع كون العلة
او عدمها لازمة للطبيعة الجسمية بل هما عارضان وذلك بان
يكون عدم العلية لازما لصنف الصورة العنصرية كما ان
العلية لازمة لصنف الفلكية **قوله** لانه اذا كان الى آخره
معناه زال التشخص بزواله اعترض عليه بانه يجوز ان يكون
اجتماع الصورتين في تشخصها المعين لكل واحد من التشكلات
الواردة عليها على سبيل التعاقب فاذا زال شكل معين

اعلم ان التوقف والتفرد [illegible] ان وادوان ابدى
بمعنى يتضمن معنى الترتب فيكون منشأ لولاه لما وجد
الانفراد [illegible] معنى التقدم فيتوهم [illegible] الا ان معنى الاول
والاستتباع يظهر [illegible]

لم يزل الشخص المعين بل كان باقيا بطريان شكل آخر وهكذا
واجيب ان الصورة الجزئية الى صلة من شكل جزئي بجزئي آخر
من شكل آخر جزئي فيتعدد الشخص ايضا والمقدمة الثانية
ضرورية وكذا ادعى الضرورة في الاول فتامل ويمكن
ان يختار ان احتياج الصورة الى كل منها قولك لكنه
باطل لان انضمام الشكل الكلي الى الصورة لا يفيد التشخص
قلت انما يكون كذلك لو كان علة التشخص مجرد الشكل
وليس كذلك بل مرادهم ان علة التشخص مجموع الاعراض
المقارنة لكن تشخص هذا المجموع غير متحقق في تشخص آخر وبدونها
لا يمكن بقاء الشخص بحاله وقولهم العلة هو التناهي والتشكل
معا كما وقع مشروحا في بعض عباراتهم ان التناهي والتشكل
من جملة العلل او المراد العلة الناقصة او كان ذكرهما
على سبيل التمثيل لكن يشعر ان تخصيصهما بالاعراض لكونهما الازم
للتشخص فان قيل تلك الاعراض متاخرة عن الشخص معروضها
فكيف يكون علة التشخص قلت لا نم وانما يكون متاخرة
لو كانت عارضة لذات الشخص من حيث انه متشخص ولعلها
عارضة لها لا من هذه الحيثية فتامل قال لا على الصورة
الشخصية اقول الصورة لما كانت شريكة لعلة الهيولى وكانت
شرطا لوجودها على ما هو مذهبهم كانت متقدمة بالوجود عليها

عليها فلو كان التشخص متقدما على الوجود وكان الشيء ما لم يتشخص لم
يوجد على ما زعم الشارح فكيف يصح ان الصورة من حيث انها صورة
اي ماهية الصورة شريكة لعلة الهيولى متقدمة عليها بالوجود دون
من حيث انها متشخصة بل من حيث متشخصة متاخرة عنها بل هذا
السؤال لم يندفع بعد القول بهذه المقدمة وهذا السؤال لم يتوجه
على ما حققنا من الفرق بين الفاعل وغيره في ان الفاعل لا بد
التشخص لا بد ان يكون متشخصا دون غيره والتحقيق في هذه المقدمة
ان التشخص اما عين الوجود والتشخص على ما استفاد من كلام الفارابي
او مساو له في المرتبة كما اختاره المحقق الشريف في حاشية التجريد
وبينه بقوله وذلك لانه لو كان التشخص متقدما على الوجود لكان
المعدوم ذا هوية متميزة بها عن غيره ولكان على العكس كان
المبهم موجودا اقول فيه نظر لانه انما يلزم كون المعدوم متميزا
على الاول وكون المبهم موجودا على الثاني لو لزم انه اذا
ارتفع عن الشيء احد النقيضين في مرتبة متقدمة تقدما ذاتيا
يثبت له النقيض الآخر في تلك المرتبة وليس كذلك مثلا في مرتبة
وجود العلة ليس وجود المعلول ولا عدمه والا لكان عدم الشيء
علة لوجوده لان كل ما كان في المرتبة المتقدمة كان متقدما
بهذا التقدم ايضا وايضا لو لزم من تقدم العلة على المعلول
بالوجود ان يكون عدم المعلول مقارنا لوجود العلة متقدما

على وجود نفسه ففي صورة علية العدم كان يجب تقدم وجود علة
على عدمه ومقارنته لعدم علته فعند عدم حركة القلم مقارنا للعدم
حركة اليد يلزم وجود حركة القلم مقارنا لعدم حركة اليد هف ولا
يتوهم ان هذا ارتفاع النقيضين وذلك لان نقيض الوجود
في مرتبته هو عدمه في تلك المرتبة على ان يكون المرتبة ظرفا للوجود
الوارد عليه الرفع لا للعدم نفسه ان يكون ظرفا لنفس الرفع
فتدبر قال ويمكن ان يقال نحن ان يوجه الكلام لما
كان في كون الهيولى فاعلة للصورة على ما صرح به الشيخ فظاهر ان
الهيولى قابلة للصورة والامر الواحد لا يكون قابلا وفاعلا معا
لشيء واحد على ما مر في العلة والمعلول وسيجيء ايضا فلم يجز ان
الهيولى علة فاعلية للصورة وايضا الهيولى عندهم حقيقة ليس سوى
الاستعداد على ما صرح به الشيخ وغيره من المحققين فلا يكون
منها الفاعلية مطلقا على ان الهيولى عندهم وان كان لها تشخص
على ما صرح به الشيخ في الاشارات وغيرها لكن تشخصها مع ضرب
من الابهام ولذا يجتمع مع الاتصال والانفصال مع لا
ينعدم بتغير الاحوال قالوا ان الهيولى في كل العالم شخص
واحد واذا كان كذلك فكيف يجوز ان يكون علة فاعلة
لما كان متشخصا صرفا وليس فيه ابهام اصلا وقد عرفت ان
مرتبة المعلول في التحصل لا يجوز ان يكون فوق مرتبة العلة

العلة الفاعلية قوله وقد يمكن ان يجاب عنه آه اقول فيه بحث اما
اولا فلان ما سبق ليس امتناع الاحتياج لاحد الطرفين
الى الاخر فقط بل ان احدهما ليس علة للاخر سواء كان الاخر
علة ايضا لهذا او لا فان الدليل جار في الصورتين واما ثانيا
فلان ما سبق مختص بصورة كون احدهما علة فاعلية للاخر
على ما صرح به الشارح ولا يلزم من نفي فاعلية احدهما للاخر فقط
نفي علية له مطلقا قال وانه قد سلم التركيب بينهما على ما مر
اقول دعوى الاحتياج بين الاجزاء في المركب الحقيقي
الذي له وحدة حقيقية والمركب من الموضوع والعرض ليس
معه لها وحدة حقيقية وقد نقل قدوة عن الشرح المختص عند
قول المص ولا ينتقض ذلك بتكون العشرة من الآحاد والمعجون
من الادوية والعسكر من الاشخاص لان الهيئة الاجتماعية
هي جزء الصوري في كل واحدة منها مفتقرة الى الباقي
بهذه العبارة والمص بعد ان اورد هذا السؤال في شرح
المختص قال والاولى ان يخص هذا الجواب بالمعجون واما الباقي
فيجاب عنه بمنع كونه ماهية مركبة لها وحدة حقيقية وكلامنا انما
هو فيها انتهى وبما نقلنا ظهر ان المركب من العرض وموضوعه
مركب معه وحدة حقيقية خلاف مختار المص وان كان مستفادا
من متن الكتاب لانه عدل عنه في شرح المختص ايضا ان

نظر صاحب الحواشی فی متن الکتاب واما توجیه الشارح فقد عرفتها
فلا تغفل **قوله** هذا انما یتم فی العنصریات بناء هذا الی تنبیه
علی ما ذکره صاحب المحاکمات ان بحث التلازم غیر مختص بالصورة
الجسمیة بل تنال الصورة النوعیة وتوضیحه ان فی
صورة الکون والفساد ای الانقلاب یبقی الهیولی والصورة
الشخصیة بحالها وتخصصها وانما تبدل الصورة النوعیة فنقول
هذا انما یتم فی العنصریات بعد تسلیم الانقلاب فی بعضهم فنقول
واذا صح الانقلاب انفکت الصورة النوعیة عن الهیولی
واذا انفصل الجسم انفکت الصورة الجسمیة عنه فانها ثابت وان
الصورة الجسمیة والنوعیة معا لکن شی منهما لا یجری فی الافلاک
کما ذکره بعض ینبغی ان یفهم هذا الموضع **قال** لا الصورة
علی قانونهم لا یخفی علی من تتبع قواعدهم انه قالوا ان الحال
المحتاج الی المحل فی الوجود والبقاء لیس الا العرض
لکن ان حمل القانون فی کلام الشارح علی هذا کان مشاة
لانه عین النزاع فی هذا المقام فحمله قده علی قانونهم فی
تقسیم الصورة والعرض المحل المادة والموضوع فانهم صرحوا
بان ما ذکره هناک یقتضی ان یستغنی الهیولی عن الصورة مطلقا
ای من حیث الوجود والبقاء والتحصیل لکن جاز ان یحتاج
الصورة من حیث التحصیل مثلا وهی مفتقرة الیها من

من حیث الوجود والبقاء اقول یمکن ان یحمل کلامه فی قوله فالشیخ
ستفصیل علی ما اشار الیه قده ویثبت عدم احتیاج الصورة الی
الهیولی فی موضع آخر کما ذکره الشارح آنفا وذلک بدلیل کونها
شریکة لفاعل الهیولی علی ما هو مفصل فی الاشارات والشفاء و غیرها
فیندفع ما ذکره من المناقشة ولعله قده ولهذا اسماه مناقشة
فافهم بالتامل **قوله** الی ذات الاخری لا الی تشکلها اقول
حاصل الکلام ان التشکل واحد وان کان للصورة بالذات وللهیولی
بالعرض لکن الهیولی واسطة فی ثبوته للصورة لا واسطة فی عروضه
لها حتی یکون معروضا حقیقیا فیلزم الدور بناء علی ان ذلک
التشکل للصورة بالذات فلو کان للهیولی ایضا بالذات فیلزم
ان یکون عرض واحد قائما بالمحلین وان کان لکل منهما بالذات
وللاخر بالعرض کان ثبوته لکل منهما بواسطة ثبوته للآخر فیلزم
احتیاج کل منهما فی تشکله الی تشکل الآخر لا الی ذاته فقد بر
قوله بجوابه ما فصلنا فی الحاشیة السابقة اشارة الی ما
قرره ان علیة التشکل التخصیة الصورة لیس هو اعم من قولهم
التشکل متشخص للصورة هذا وانت علمت ان التشخص لیس جهة
مقدما علی الوجود فبعد تسلیم هذه المقدمة لا یلزم الدور بل غیره
اذ غایة ما فیه افتقار تشخص کل منهما الی ذات الاخری کما قال
الشارح فلا محذور فتدبر **قال** لافتقار الصورة الی الباقی فی تشکلها

وما نحن فیه ان یعلم ان الواسطة قد یکون علة للحکم والتصدیق کالحد الاوسط فی القیاس ویسمی بالواسطة فی الاثبات وقد
یکون علة لثبوت العارض وعروضه للمعروض بحسب نفس الامر وهذا علی قسمین احدهما ان یکون المعروض المتبع هو الواسطة
فقط فهناک عارض واحد لا تعدد فیه اصلا لکن وقع عروضه بالحقیقة للواسطة وبالعرض لذی الواسطة ویسمی بالواسطة فی
العروض وثانیهما ان یکون المعروض حقیقة هو ذو الواسطة واما الواسطة فقد یکون سفیرا محضا وعلة محضة بان لا
یتصف بالعارض ... [illegible]
... ویسمی بالواسطة فی الثبوت ... [illegible]

على ما مر اقول بل من قال ان الاحتياج على عكس ما ذكر كان مراده
ان لا يفتقر الصورة الى الهيولى في التشكل بل يفتقر الهيولى الى الصورة
في التشكل فقط لانه يمكن فيه الا ان كل واحد منهما علة لتشكل الآخر
فيقول لا افتقار الصورة اليها في تشكلها على ما مر ودعوى عين الشارح
فيه قال الشارح وان منع لزوم الدور بناء آه اقول كون احدهما
قابلة لتشكل الآخر والآخر علة فاعلية لتشكله لا يوجب لزوم
الدور بل مع قطع النظر عن احتياج كل منهما في تشكله الى ذات
الآخر لا الى تشكله وتسليم ان احتياج كل منهما في تشكله الى الآخر
من حيث انه متشكل على ما عرفت من ان بناء كلام الشارح على هذا
الاغماض يلزم الدور ولكن ان احدهما علة فاعلية والآخر
علة قابلية لانه يلزم احتياج كل منهما الى تشكل الآخر من حيث
الوجود وذلك لان العلة القابلية كالفاعلية متقدمة بالوجود
ايضا فان قلت هذا منتقض بالهيولى فانها علة قابلية للصورة
مع تأخرها عنها من حيث الوجود قلت الهيولى قابلة لوجود
الصورة الشخصية وهي متقدمة عليها لا لمطلق الصورة المتقدمة
على الهيولى من حيث الوجود فتأمل قال الشارح لا امتناع ان يكون
القابل فاعلا اقول يجوز ان يكون شيء واحد فاعلا لشيء
وقابلا لشيء آخر وههنا كذلك الا ان مراده لا امتناع ان
يكون ما هو قابل محض كالهيولى فاعلا قال الشارح ابحاث لا يحتملها

بجملتها هذا المختصر خلاصة ما في شرح الاشارة الاولى بالكلية
ان تشخص الهيولى بذات الصورة معقول فان الهيولى انما تتعين
هذه الهيولى بعينها لاجل الصورة بعينها لا من حيث انها هذه
الصورة بل من حيث انها صورة ما واما تشخص الصورة بهذه
الهيولى فليس بمعقول من وجهين الاول ان هذه الصورة
لم تصر هذه الصورة بعينها لاجل الهيولى من حيث انها هيولى
فان هذه الصورة لا يعقل مقارنته لهذه الهيولى ومتعلقة
بها من حيث هي هيولى ما بخلاف الهيولى فانها يعقل ان يكون
هذه الهيولى وان لم يكن هذه الصورة اقول ولهذا قالوا ان
الهيولى لكل العناصر شخص واحد لها تشخص مع احد فان تشخص
الصورة بالهيولى انما يكون من حيث هي هذه الهيولى لا من حيث
هي مطلقة والثاني ان ذات الهيولى حقيقة القابلية والآلية لا
فكيف يصير علة وفاعلا للتشخص بل قد قيل ان كل نوع يجب
ان يكون له تشخص وذلك النوع انما يتشخص بالمادة اي
يتشخص بها من حيث هي قابلة للتشخص فيصير النوع لاجلها
كثيرا لا من حيث هي فاعلة لذلك بل الفاعل هو الاعراض
المكتنفة بها كالوضع والاين ومتى وامثالها المسماة بمشخصات
فظهر ان تشخص الصورة بالهيولى المعينة من حيث انها قابلة
لتشخصها وتشخص الهيولى بالصورة المطلقة من حيث هي فاعلة

تشخصها اقتضى ذلك أقول الوجه الثاني ما تمسك به وهو ان الهيولى
علة فاعلية لتشخص الصورة والظاهر ان مرادهم مطلق العلية
وهي التي فصلها الشارح بقوله لكن ذات الهيولى علة فاعلية او
وحيثية الاعراض علة فاعلية لتشخص الصورة محل نظر لان تلك
ان كانت مقارنة لهذا التشخص من الصورة كانت مفتقرة
اليها في التشخص لان العرض محتاج في تشخصه الى الموضوع
فكيف كان العكس وان كانت مقارنة لتشخص آخر فزالت
بزواله فلا يكون فاعلا لوجوب اجتماعه مع معلوله ولا يمكن
ان يجاب باختيار الاول والتزام ان تلك الاعراض لو صورتها
الهيولى لا الصورة ولا الجسم وذلك لان الاين والوضع
وسائر الاعراض ثبوتها للصورة بالذات وللهيولى بالعرض
على ما علمت ثم يمكن ان يتكلف ويوجه مراده بالفاعل ما عدا
القابل ومع اختيار الثاني ويمنع تشخص كل صورة شخصية
بالاعراض سابقة عليها مقارنة لتشخص آخر قبلها وهكذا وهذه
الاعراض معدات بالنسبة الى التشخص ولا يجب بل لا يجوز
اجتماعها معها ولا يمكن ان يجاب عنه بان مراده بالفاعل
المخصص والمرجح اذ يندفع بذلك الوجه الثاني الذي ذكره
لامتناع كون الهيولى علة فاعلية اذ يجوز ان يكون فاعلا
بمعنى المخصص والمرجح لتشخص الصورة فتأمل فان هذه مسئلة

مسئلة من غوامض هذا الفن **قال** فهي بصورة اخرى اي
بجوهر الجسمية اقول ههنا نظر لان لنا ان نجري هذا الدليل
في نفس الصورة النوعية وذلك انا نعلم ان تخصيص كل
جسم بلازم لابد له من علة مخصصة هي الصورة النوعية ثم
تخصيص كل صورة نوعية لكل جسم ايضا لابد له من مخصص
اي اما صورة نوعية اخرى او امر آخر وعلى الاول لزم التسلسل
في الصورة وعلى الثاني نقول فلم لا يجوز ان يكون مخصص
كل لازم لكل جسم هو ذلك الامر من غير حاجة الى الصورة
النوعية فان قلت نختار الاول ونمنع لزوم التسلسل وذلك
لجواز ان يكون مخصص كل جسم لكل صورة هو الصورة السابقة
على هذه الصورة وكذا مخصص صورة اخرى سابقة على هذه
السابقة وهكذا على ما هو مذهبهم في العناصر وفي الافلاك
لما كان يمتنع عليها الكون والفساد لا يجري هذا الكلام فيها
ان هيولى كل فلك لا يقبل الا الصورة التي له فيه قلت فيه
في العناصر مخصص كل لازم لكل جسم هو لازم آخر سابق عليه
وهكذا فلا يلزم التسلسل وفي الفلك نقول نفس هيولى كل فلك
لا يقبل الا ذلك اللازم العارض له ويمكن ان يجاب عنه بان هذا
لا يقدح في مقام اثبات الصورة النوعية بل في مقام اثبات
جوهريته وقد استدلوا عليها بدليل آخر نقله الشارح وهذا النظر

لا يجري فيه تشتبه قال لان الاعراض لا تقبل جواب ما هو
اقول لعل المسئلة غلط بين العرض المقابل للجوهر الذي
فيه والعرض المقابل للذاتي فان المسلم هو ان العرضي لا
تقبل جواب ما هو دون العرض بناء على ما تقرر ان العرضي
لا يقع ولا يدخل في جواب ما هو دون العرض فاشتبه عليه
من اشتراك اللفظ هذا واذا حمل العرض على المعنى المراد
هنا فيخرج الكلام عن الغلط فلا بد من تخصيص ما سئل عنه
بما هو بالحقيقة الجوهرية لتستقيم هذا على مذاق الحكماء وال[illegible]
والتحقيق ان مرادهم ان الحقيقة النوعية التي لها وحدة
نوعية حقيقية لا تتركب من الجوهر والعرض مثلا المركب من
الجسم والبياض ليس حقيقة نوعية لها وحدة نوعية حقيقية
واما انه لا يتركب من الجوهر والعرض نوع له وحدة اعتبارية
وكان صناعيا كالسرير فلا مجال لنفيه وقد صرح بذلك
الشيخ الرئيس في منطق الشفاء حيث حقق انه ليس كل معنى
اقترن بمعنى آخر يوجب ان يحصل ذاتا احدية يصلح ان يجعل
ستحقه لوقوعه في جنس مفرد اي على حدة وليس المراد وهنا
المصطلح والا لكان الانسان مع البياض هو مع العلاقة
ذاتا متحدة وهي كلية فيكون نوعا فيصير الاثنان جنسا
فاذا ثبت ان يعلم ان كون الشيء ذا بياض ليس نوعي

يؤدي الى الاتحاد فانظر هل كونه ذا بياض يجعل الشيء محصلا
موجودا بالفعل فصل فصل للون بالون وفصل فصل الحيوان
بالحيوان فتحد الشيء انما يحصل شيئا بان يصير جسما او شيئا
آخر فيه تعرض انه ذو بياض هذا الكلام وهو صريح فيما ذكرنا
وعلى ما نقلنا وقررنا ظهر اندفاع ما في الشرح والحاشية ولو
تنزلنا عن ذلك وسلم ورود المنع لكن لا يصح من المعترض
دعوى الثبوت كما نقله قدس سره اذ ما ذكره من المثال وهو
مركب صناعي وقد علمت ان الكلام في الحقيقي دون غيره
فلا وجه لقوله قد وجد بل التفتيش عن الوجود بحقيقة فاعل
قال لانا نقول الهيولى قابلة فلا يكون فاعلا اقول هاهنا
نظر لجواز ان يكون مستندة الى المركب منها ومن القوة
الجسمية وهو جسم مطلق ولون الهيولى جزءا فاعله لا ينافي كونه
المركب منها ومن الصورة فاعله لا بد لنفي ذلك من دليل
وايضا جاز ان يكون الفاعل هو الصورة الجسمية في الكل
لكن الاختلاف بسبب الهيولى بان يكون الهيولى مخصصة
مرجحة لا فاعلة قوله فهناك تعدد وان لم يكن في نفس
الماهية اقول لا يخفى ان التعدد اذا كان بوجوه واعتبار
فلا تنافي البساطة والكلام فيما فرض ان البسيط لا يكون
فاعلا وقابلا معا وفيه وجه ان ما ذكره منها ان البسيط

لا يكون فاعلا وقابلا معا انما يتم فيما اذا لم يكن هناك تعدد
الجهات والحيثيات كما لا يخفى على من نظر فيه وانت بعد التأمل
في الدليلين علمت ان مقتضاهما واحد وهو امتناع الكون
من جهتين سواء كانت الجهة جزءا او وصفا او اعتبارا فلا تغفل
لا يجريان فيه فما ذكره الشارح من الفرق احدهما عام والآخر
خاص منظور فيه **قوله** بخلاف القابل المطلق اقول فيه
نظر لان كون نسبة الشيء الى فاعله بالوجوب ونسبة الشيء
الى قابله بالامكان لا ينافي كون الشيء الواحد فاعلا وقابلا
معا لشيء واحد انما ينافيه لو كان بين هذا الوجوب والامكان
منافاة وليس كذلك لان هذا الوجوب هو الوجوب
بالغير الذي هو حقيقة الفاعلية والامكان هو الامكان
بالقياس الى الغير الذي هو مفهوم القابلية فلا يلزم
كون النسبة واجبة نظرا الى مفهوم القابلية غير واجبة
الى مفهوم القابلية ونظر ان هذا ليس جمعا بين المتنافيين
كيف ومثل هذا تحقق في الواجب الذي لا تكثر فيه
وذلك بان يقال وجوده واجب نظرا الى ذاته وغير
واجب نظرا الى الممكنات ولو لزم مما ذكره الشارح التنافي بين
الفاعلية والقابلية لزم التنافي بين البياض مثلا وكل
بين الحركة عنده وجودها يجب الحرارة والبياض لا

وبين الحركة

يجب

يجب عنده وجود الحرارة وكذا البياض يجب عند وجوده تفريق
البصر وهو غير واجب عند وجود الحركة فتأمل وقوله بخلاف
القابل فانه لا يكون كذلك ضرورة ان احتياج الى الفاعل
الكل معه منظور فيه لانه وان اريد الاحتياج الى الفاعل
المغاير للقابل فهو ممنوع لانه انما يحتاج الى الفاعل المغاير
فيما كان الفاعل غير القابل والكلام على فرض كون الفاعل
هو القابل وان اريد الاحتياج الى الفاعل في الجملة
ولو كان فاعلا بنفسه فمسلم لكن القابل مثل الفاعل في ان
عنده وجوده يجب لمعلوله كالفاعل والجواب ان المراد ان
الفاعلية تقتضي الوجوب في الجملة والقابلية لا تقتضي ذلك
اصلا وح لا يرد **قوله** اجاب بعضهم من ذلك بان الكلام
في الآثار والعوارض الصادرة عن الاجسام اقول هذا ضعيف
لا مانع ان يمنع ان شيئا من الآثار الصادرة عن الاجسام
بالنظر الى الظاهر صادرة عنها حقيقة بل المسلم هو انا لم نجد شيئا
مخصوصا بعينه من تلك الآثار الا وقد وجدنا ان تلك الآثار
تصدر عن الاجسام مثلا عند الاشاعرة المسندين جميع الآثار
والحوادث الى الله تعالى لم يكن الافعال الصادرة عن الحيوانات
وغيرهم ظاهرا مستندة اليهم واليه حقيقة وقد ذكر الشيخ
في بعض رسائله ان مذهب المحققين من الحكماء ان لا مؤثر

في الوجود الا الله وان ما اشتهر عنهم من وسائط العقول في غير
فانما هو على كون الآلات وشرائط انها موجودة ومفيضة
للوجود بل الفيض للوجود والمعطي له ليس الا احد سبحانه
وتعالى قال وفيه نظر اقول في نظره نظر بيانه ان احتمال كون
اللوازم المختلفة مستندة الا الطبيعة بجزئيته كما ذكر في الدرس انها
ونفيا وقوله لا بد من منع الحصر والاستناد بالكلية ان قوله
الحصر وفيه نظر لجواز ان يكون مستندة الى الفاعل الخارجي
منع الحصر والاستناد بالامر الخارجي هو المفارق وقوله وقد
عرفت فسادا ما قيل رد لجواب الذي يتبعه من ان يكون متصلا
مستندا على ما يكون نظير القول لا بد ان يكون التوسط بين
جواب الذي وبين ما هو رده وهو قوله وقد عرفت بقوله وفيه
نظر لجواز ان يكون مستندة الى فاعل خارجي توسطا بالامر
الاخير والتحقيق الخ وهنا قد ورد نعما كيف لم يتوجها الى توجيه
كلام العلامة وجزما لورده والنظر عليه مع ظهوره فلا تغفل
قوله كالصورة النارية اقول الفرق بين الصورة العقلية
كاليبوسة النارية كون الاولى مما اقتضاه الصورة النوعية
في مادتها فقط وكون الثانية مما اقتضاها صورتها في مادتها
ولا في غيرها ثم بيان الحكم وذلك لانه ان اريد بالاقتضاء
ما يكون الا على سبيل المط بالمعنى الاخر فاليبوسة النارية

النارية ايضا كذلك لا تكون حاصلة في غيرها والنار الا بالخلط
وان اريد الاعم فاليبوسة ايضا كذلك فتأمل قال اقول
لا يلزم الخ اقول يمكن ان يكون مراد صاحب الحواشي ان الا
اعم من المغايرة بالذات والمغايرة بالاعتبار فلا حاجة الى قيد
الحيثية الا للتوضيح واليه اشار بقوله فكانه لا حاجة الى قيد
الحيثية الا للتوضيح بلفظ كان وكذا يرد الخ عليه ترك ذكر الحيثية
عند قوله مبدا للتغير في آخر وارا وبعكس الطبيب لفظ
الشخص بمعنى واحد وهو النفس الناطقة فلا اعتبار في كلامه قوله
فان المفارقة توجب حملا بعينها وذلك لعل تغير المفارقة في الشعور
يطلق على القوة المتصرفة التي هي من قوى الجسمانية باعتبار تعلقها
النفس بها في مدركاتها واطلق هاهنا على النفس الناطقة بناء
على ان المفارقة والمتصرفة هو النفس حقيقة على ان المدرك
للمجرد والمادي معا هو النفس والقوى الا وراكبة آلات
لها في ذلك كذلك المفارقة والمتخيلة اي المتخيل المركب بين
الصور وبين المعاني وسميها هو النفس بآلة هي هذه القوة
والقصد من هذه الحاشية ان لا يتوهم خصوص كون المبدا
علة قريبة فيخرج ناطقة الطبيب ثم في قوله قدس سره دفع لما
على قانون الحكمة الحاقية اشارة الا ان هذا ليس من الطب
وكذا في قول الشارح تبديل لفظ الطبيب بالحكيم اشارة اليه

ثم قوله قده في بيان جهة كونه معالجا مستعملا عالما بالقوابل من حيث بعضها
قابلا في الثاني من جهة تحصيل جهتين المتغايرتين للمنفعلين
فان المستعمل بمعنى المعالج اسم مفعول فيكون معنا بالمعالج
اسم فاعل ورد لتوهم ان الجهتين معا نفس المعالجية والمستعملية
من كلام الماتن فيلزم عليه اخذ المتضايفين للآخر ثم ان القيد في
حيز الاثبات للخصوص وهو ظ وفي حيز النفي للعموم بناء على ان
نقيض الاخص اعم وهيهنا القيد في حيز الاثبات للعموم وجوابه
ان هذا ليس قيدا احترازيا بل اورده لدفع توهم التخصيص
فلا يقدح فيما قالوا عند التحقيق قال قده وبالحركة انواعها الا
ليس المراد به انه يعتبر في كون الشيء طبيعة ان يكون مصدرا
لتلك الاربعة جميعا بل المراد ان كل طبيعة لا بد ان يستند
اليها كل ما صدر عن الجسم الذي هي فيه من تلك الانواع
او بعضها كيف والطبائع العنصرية ليس مبدء للحركة الوضعية
مثلا والفلكية ليست مبدء للحركة الاينية وما قيل هنا
من ان العرض لا يدخل في التعريف فمبني على ان الاعراض
ليست علل فاعلية للحركة والسكون بل شرائط وآلات فان
كان لها مدخل في الحركة كالحرارة والبرودة والا فلا مدخل
لها فيها اصلا فتدبر قوله قده ويمكن ان يقال الضمير راجع الى
المبدء اقول يمكن ان يقال ان الضمير راجع الى لفظ الطبيعة

الطبيعة فلا حاجة الى ارتكاب التكلف لانه يلزم الدور لانا
نقول المراد بالطبيعة بلفظ الضمير ما يطلق عليه هذا اللفظ لا المعنى
الذي قصد به ضمن التعريف حتى لا يكون التعريف طالبا للمجهول
المطلق واعلم ان الحركة القسرية مبدؤها الفاعل بحسب الظاهر هو القاسر
وح لم يخرج مبدء الحركة القسرية من التعريف الا بقيد ما هي
على تقدير ان يكون الضمير راجعا الى المبدء بتاويل الطبع على
ما ذكره قده او الى الطبيعة على ما قلنا فتوجه ان هذا القيد
يخرج مبدء الحركة العرضية فيصير قيد بالذات مستدركا ولا
يصح انه لاخراج مبدء الحركة العرضية لان اخراج الجزء
ممتنع وكلام الشارح مبني عليه ويجب التحقيق مبدؤها الطبع المقسور
دون القاسر لبقائها بعد زوال القاسر وامتناع بقاء المعلول
بعد زوال العلة الفاعلية بل طبيعة القاسر من مبادي معداتها
كالبناء للبناء وح يخرج طبيعة القاسر بقيد مبدء والمراد
به المبدء الفاعلي وعلى تقدير ان يبقى المبدء على العموم
يخرج بقيد القريب بقيد ما هي فيه على احد الوجهين دون
الآخر واما مبدء الحركة العرضية فلا يخرج بقيد المبدء الفاعلي
ولا بقيد القريب بل اما بقيد ما هي فيه على احد التوجيهين
او بقيد بالذات واما خروج طبيعة المقسور بالقياس الى الحركة
القسرية فانما يكون بقيد بالذات على الوجهين الذين ذكرهما

قده فيما ننظر الى التحقيق لا يلزم استدراك قيده بالذات بل يخرج
مبدا الحركة القسرية طبيعة القاسر ويخرج طبيعة المقسور بقيد القابلي
لانها على هذا التقدير كان من قبيل الالة لكن لا يلزم ادخال
الحركة القسرية في الطبيعة او استدراك قيد بالذات فالعمدة
ان يبنى الكلام على ما هو التحقيق ويخرج مبدا الحركة العرضية
بقيد ما هي فيه على احد التوجيهين او بقيد بالذات على التوجيه
الثاني ويخرج طبيعة القاسر بقيد الفاعل لو اريد بالمبدا
او بقيد القريب وطبيعة المقسور بقيد بالذات سواء جعل متعلقا
بالمبدا او بالحركة فقيد بالذات ضروري لاخراج طبيعة المقسور
واما مبدا الحركة العرضية فيمكن اخراجه بقيد ما هي فيه على الوجهين
وبقيد بالذات على الوجه الاخر فهذا هو التفصيل اللائق بهذا
المقام قوله فعلى الاول يلزم آه اقول فيه بحث لانه اذا كان
المراد بحصول الوجه في القوة العاقلة ما يشمل ما يكون حاصلا
بوجه آخر على ما يدل عليه قوله وعلى الثاني اما ان يكون متعلقا
بكنهه او بوجه ما فعلى تقدير كون الوجه الحاصل بسيطا يحصل
المرام بل يجوز ان يكون ذلك الوجه البسيط في ذاته حاصلا
بوجه آخر مركب ح كان في العاقلة صورة ذلك الوجه الاخر
المركب والحاصل في العقل عند حصول الشيء بوجهه صورة وجه
لا ذي الوجه وان حصل ما يكون الوجه حاصلا بنفسه وبذاته

وبذاته لا بوجه آخر فالنزاع بينه وبينه لا يستقيم وبالجملة الفرق بين البسيط
والمركب في ذلك لا يصح ولا يستقيم ثم اقول اذا كان الانسان مثلا معلوما
بوجه الكاتب فذلك انما يكون بان يحصل في الذهن صورة الكاتب على
وجه ينطبق عليه لكن على انها مرآة لملاحظة ما هي ما صورة له
منطبق عليه اي حقيقة الكاتب بل على انها جعلت مرآة لملاحظة
الانسان واذا فرض ان الكاتب كان متعلقا بوجه الضاحك
كان الحاصل في الذهن صورة منطبقة على مفهوم الضاحك كان
مرآة لملاحظة مفهوم الانسان دون الكاتب ففي الحقيقة كان
هناك المعلوم هو الانسان بعنوان الضاحك وكان في الصورة
المفروضة بوجه ما كان ذلك الوجه متعلقا بذاته والا لو قيل
انه متعلق بوجه آخر لزم ان يكون تعقل الماهية بهذا الوجه الاخر
لا بالوجه الاول فكان خلاف المفروض فهذا وجه وضع آخر
لسوال المذكور ومما نبين على ما قلنا انهم قالوا الموضوع في القضية
لا بد ان يكون متصورا بالكنه او بالوجه وكذا المحمول بل النسبة
واعترض عليهم جمع من المحققين وقالوا ينبغي ان لا يعتبر مثل هذا
بهذا التفصيل في جانب المحمول وقد وجه بعضهم بان الموضوع
لما كان هو الافراد يجري فيه التفصيل المذكور واما في جانب
المحمول فلما كان المراد منه المفهوم فلو فرض انه متصور بوجه ما
كان المحمول بالحقيقة هو مفهوم ذلك الوجه لا ما يفرض انه محمول

فتدبر قال رح الاول ان القوة العاقلة تعقل البسيط اقول
يمكن توجيه الدليل بوجه لا يرد عليه شيء الا ما اورده المص عليه
ما سيجيء وذلك بان يكون المراد بالبسيط ما لا ينقسم الى اجزاء متباينة
في الوضع اي الاشارة الحسية بان يكون لكل من اجزائه اين
هو من الحاجة فظ ان القوة العاقلة تدرك البسيط بهذا
المعنى لانه تدرك الواجب تعالى شانه ولا يتصور في شانه
ولا في شان ما هو وجه صادق عليه انه ينقسم الى اجزاء
مقدارية ومع قطع النظر عن ذلك فان ادراك الامور الغير
المقدارية مما لا مجال لمنعه وح نقول لو كانت النفس على وهم
هذا تعالى على ما حققه قدس سره بالرجوع الى الوجدان لكانت
فينقسم الى اجزاء مقدارية متمايزة في الوضع والدليل الذي
ذكره المص وكذا الذي يجب على ان الحال في المنقسم ينقسم
لو تم على ان الحال في المنقسم الى اجزاء متباينة في الوضع منقسم
الى اجزاء كذلك على ما يظهر بادنى تامل فيلزم خلاف المفروض
وعند هذا ظهر اندفاع ما اورده بعض الفضلاء على الدليل
وكذا ما اورده قدس سره عليه فتامل قوله وان اراد ممتنع
تركبها من اجزاء عقلية غير متناهية بالفعل وهو ممنوع لو الاجزاء
العقلية الغير المتناهية اذا كانت بالفعل لا يكون الا بان
يكون موجودة في العقل بوجودات تفصيلية متمايزة في العقل

العقل واستحالته ظاهرة او يمتنع للعقل تعقل المفهومات الغير متناهية
مفصلا واما وجودها فيه على نحو الاجمال فهو وجودها بالقوة ولو
كان هذا الوجود وجودا بالفعل بمعنى ان الموجود به كذلك لو وجود
كان موجودا بالفعل وان لم يكن متمايزا منها بحسبه فنقول
ح لم يبق ما يكون الاجزاء بالقوة احتمال آخر سوى كونه بسيطا
لم يكن قابلا للقسمة وفي قوله الجنس العالي لا يكون له اجزاء
بالفعل يمكن لم لا يجوز ان يكون له اجزاء بالقوة خارجة لانه
ان اريد الاجزاء التي هي الجنس والفصل فلا يجوز تركبه منها
بالقوة وان اريد الاجزاء المقدارية فيجوز تركبه منها بالفعل
ايضا فتدبر قال رح فان تعقل الجسم غير مسبوق بتعقل المادة
بل تعقل جنسه وفصله اقول فيه نظر لان الشيخ الرئيس صرح في
الحكمة المشرقية ان تحديد الشيء قد يكون بالاجزاء الخارجية
كتحديد البيت بالجدران والسقف وظ ان حد الشيء يوجب
ان يكون الشيء متعقلا بالكنه فاذا حد الجسم بالاجزاء الخارجية
كان ذلك تعقله بالمادة والصورة المتعقلتين اي الكليتين
منها لا الجزئيتين ومع قطع النظر فتعقل الجسم الكلي من حيث تركبه
من المادة الكلية والصورة الكلية لا من حيث تركبه من جنسه
وفصله مما لا مجال لنفيه وظ انه مسبوق بتعقل المادة فلم يصدق
ان التعقل يقتضي التجرد عن المادة والظ هو هذا المراد فالكلام

وجوابه ح ان مراده انه يقتضي التجريد عن المادة الجزئية المكتنفة
بالعوارض الجزئية كالاين المعين والمقدار المعين اوضع
لم يكن كليا لانه لم يصدق على ماله اين ومقدار آخر لا انه يجب
تجريده عن المادة الكلية ايضا بل قد يكون المتعقل مع المادة
الكلية فح قوله وبعض ما اشرنا اليه هناك متوجه بهما لكن
بعضها يتوجه ويندفع بما اشرنا اليه وبعضها لا فالاول مثل
ما اشرنا اليه من جواز ان يكون القوة العاقلة عرضا ساريا
غير منقسم كالنقطة ويندفع بما مر انا نجد بالبديهة ان العاقل
منا ليس امرا قائما بغيره والثاني مثل ما يجوز ان يكون الوجود
المطلق متصورا بالوجه كان مركبا من اجزاء كانت مركبة
من اجزاء اخر وهكذا او ان يكون الكل لا اجزاء اجزاء بالفعل
حتى يستحيل التركيب منها اقول الدليل الذي ذكره على [illegible]
الوجود المطلق على تقديره تام يجري في كل مركب كلي مثلا ان
كان ذلك الوجه مركبا وكان آيتا فاجزاؤه ان كانت اتفاقات
كان الكلي متقوما بالجزئية وان كانت لا اتفاقات لزم تقوم الشيء بنقيضه
قوله والاولى ان يقال كل واحد من الجزئيات اخص من
الجزئيات اخص من الكلي قطعا فلا يكون الكلي جزءا اصلا اقول فيه
نظر لان اللازم صدق الوجود المطلق على اجزائه ولا يلزم
منه وجود ذلك لكونها اخص منه بحسب الصدق وكونها وجودات

وجودات خاصة بهذا المعنى لا يلزم ان يكون مثل صدق الانسان
على اجزائه فيحقق ان الحيوان انسان خاص بناء على صدق الانسان
على غيره مثل زيد وان لم يصدق على ما لا يصدق عليه الناطق
فتدبر قال ص والا لزم اجتماع الضدين في جسم واحد الخ
غيري الخ محل بحث لانه غير صالح للاتصاف بهما بخلاف الجسم
كما مر اقول اجتماعهما في الجسم ايضا انما يكون محالا لو كان
كل واحد منهما حاصلا فيه بنفسه بوجودهما العيني لان التضاد
بينهما انما هو بهذا الاعتبار واما اجتماعهما باعتبار الوجود
الظلي وتصورهما لا بنفسهما فلا استحالة فيه وهذا غير ما يجيء
في المتن لانه مبني على القول بالشبح والمثال فان قلت لنا
ان ننقل الكلام الى الامور التي لا وجود لها في الخارج
منها اصلا لا يتصف النفس بها كالامتناع مثلا فنقول يمكن
ان تعقل الامتناع والحكم بالتضاد بينه وبين الامكان
مع لا يمكن ان نقول المحل غير قابل للاتصاف لانه غير جسم كما
ذكره المص ولا ان نقول الممتنع ما يوجد فيه الامتناع
بالوجود الخارجي لان الامتناع لا يوجد في الخارج اصلا
قلت الاول صحيح ويندفع ما ذكره المص لكن ما ذكرنا لا يندفع
وذلك لان المراد بالوجود الخارجي الوجود بنفسه اعم من ان
يكون في الاعيان او مقابل الوجود بصورته فثبت الامتناع

هو الوجود بنفسه لا بصورته وان كانت الصورة مطابقة وايضا
الضدين المستحيل ان يتصف شيء واحد بالضدين فان قلت الاربعة
متصفة بالزوجية في الذهن فالزوجية صارت موجودة في نفسه
للاربعة وظاهر ان اتصاف الاربعة بها يكون في الذهن فيتصف
الذهن بها قلت اللازم في الاتصاف وجود الشيء في الشيء لغيره
بنفسه والزوجية ههنا موجودة لغيرها بالقياس الى الاربعة
وليست موجودة بهذا الاعتبار للذهن وعلم منه انه لا يكفي
في ادراك الشيء الوجود في الذهن لغيره لابد من وجوده فيه
بنفسه فتامل جدا قال الى من ان القوة العاقلة لو كانت جسمانية
لكانت حالة في جزء من البدن اقول هذا الدليل ليس مستقلا
في اثبات كون العاقلة مجردة لانه انما ينفي كونه جسمانيا ولا
ينفي كونه جسما وما لم ينف كونه جسما لا يثبت كونها مجردة فجعله
وجها تاما للاولة تجرد القوة العاقلة والتفريع عليه كما
بقوله فعلم ان القوة العاقلة مجردة وكذا التخصيص بكونها
لو كانت جسمانية لكانت حالة في جزء من البدن لعله ذكره
لكونه اظهر من كونه حالا في كل البدن بل ذلك غير جائز ضرورة
انه اذا قطع بعض الاجزاء ينعدم الكل ويبقى الادراك في النفس
قال لجواز ان يكون في البدن عضو صغير جدا لا نتصوره
ابدا اقول فيه بحث اذ لا يشك عاقل في انه يتصور حلوله بدنه

بدنه فلو كان جزء منه لكان متصورا في الجملة ولو في ضمن الكل ثم
والبيان لا يتوقف على تصوره منفردا فان قيل لعله متصور بوجه
لا بالكنه قلت هذا يرد على تقدير كون ذلك هو القلب او الدماغ
ايضا هذا واما التوجيه الذي ذكره الشارح فيتوجه عليه ان دعوى
كون ذلك الجزء هو القلب والدماغ مثلا محل المنع وكونها
اولية مقدمة خطابية غير مسلمة في مقام البرهان وقول الشارح
بعد ذلك بل النظر يمكن ان يكون اشارة الى ما ذكرنا لكن
الظاهر ان يكون اشارة الى ما سيذكره وفيه نظر بل نظر وجه
النظر ما قال قده ولم يبين وجه الانظار قوله فيرد عليهما انما
اولا فلان الشكلين انما يستحيل لاستلزام رفع الامتياز بين المثلين
وههنا الامتياز حاصل من جهة ان احد الصورتين حاصلة
في المحل بالوجود العيني والاخرى بالوجود الظلي وهذا الوجه
مما رواه في علوم القوم ويمكن ان يقال ان صورة القلب
مثلا معنى القوة العاقلة الحالة فيه لا يلزم منه وانما الصورة
العقلية للقلب واما ثانيا فلان ذلك الجزء الذي هو القوة
العاقلة يجوز ان يكون حالا في مجموع الهيولى والصورة الجسمية
والنوعية معا للعضو المفروض كالقلب والدماغ والصورة
الا في العقلية حالة في هيولاه فقط او في هيولاه والصورة
الجسمية فقط او في هيولاه والصورة النوعية فقط او في مجموع الجسمية

والنوعية او في الصورة الجسمية فقط او النوعية فقط
ويحتمل عكس جميع ذلك وعلى هذه الاحتمالات لا يتحد المحل فيلزم
يلزم اجتماع المثلين في محل واحد قال وان انقسم عاد
الكلام اقول الاولى ان يقال والشق الثاني وهو ان يكون بتمامه
في بعضه لا تنا لا نسلم وجود ما هو محل للبسيط حقيقة حتى يقال
ما فرض انه محل كان محلا له حقيقة بل جزؤه هو المحل فهذا
وجه اندفاع ما اورده الشارح من البطلان لكن لم يتبين دفع بذلك
ما اورده قدس سره بقوله يمكن ان يمنع ذلك نعم اندفع ايضا
بما نقول قوله بان يحل في بعض اجزائها الذي لا ينقسم
اقول فيه بحث اما اولا فلان جزء المنقسم لا يجوز ان يكون
منقسما والا لزم القول بالجزء او خلاف حكمه واما ثانيا فلان
ذلك الغير المنقسم لم يجز ان يكون جوهرا والا لزم الجزء
فيكون عرضا وهو باطل كما مر في كلامه قدس سره من ان راجع
وجدانه بعد مجانبة التعصب والتقليد علم بالضرورة ان
المشار اليه بانا فيه كان قائما بنفسه لا بغيره يمكن الجواب
عن الاول بان المراد من اجزاء الطرف والنهاية مجازا
وعن الثاني بان المشار اليه بانا يجوز ان يكون ذلك المادي
المنقسم القائم بذاته لكن القوة العاقلة مع هذه المسافة الله
قائمة بنقطة منه ودعوى كون العاقل فينا هو المشار اليه

الله بنقطة منه ودعوى كون العاقل فينا هو المشار اليه بانا مسلم لكن يجوز
ثم لا يجوز ان يكون المشار اليه بانا بعض مادته التي هو طرف منه هو
المراد بالقوة العاقلة قوله وذلك ظاهر فلا حاجة فان قلت ما هو المط
هو انقسام الحال في محل مع القطع انقسامه بانقسام المحل فيحتاج الى ذكره
قلت مع لم يحتج قوله يستلزم مستلزم للمط على ما لا يخفى قوله فان المحل
اذا كان مشتملا على الاجزاء المتباينة في الوضع اه هذا القيد يعني
التباين في الوضع زاده قدس سره على ما قاله الشارح ووجهه ان انقسام
المحل الى الجنس والفصل مثلا لا يستلزم انقسام الحال وان كان السريان
وهو ظ قال او القول بانقسام المحل مع عدم انقسام الحال
حلول السريان هذا حق وان كان مطلق حلول السريان لا يقتضي انقسام
الحال لما مر من حلول صفاته تعالى على طريقة جمهور المتكلمين من حلوله
العلم في المجردات قال لشارح من عدم الامتياز بين الامور الذهنية
والخارجية اقول هذا ظاهر فلا فرق بين الامور الذهنية والخارجية
في جواز حلولها حلول السريان كيف والعلوم الحالة في العقول المجردة
وكذا في النفس الناطقة البسيطة كان حلول السريان على ما مر جوابه
مع ان العلوم غير موجودة في الخارج اقول بل الظاهر ان يقال في دفع
هذا السند بعد دفع المنع بدعوى الضرورة ان وجود المركب مجموع
وجودات اجزائه واذا كان المركب موجودا كان كل واحد من اجزائه
موجودا لكن وجود كل جزء منه جزء من وجود الكل والحق ان الوجود

حلوله في المركب سريانيا اذ كان القائم لكل جزء منه جزء من وجوده لكن
نقول اللازم انقسام هذا الوجود الخاص القائم بالمركب الى وجودات
هي افراد الوجود المطلق والثابت على تقدير التسليم هو بساطة
الوجود المطلق ولا يلزم من تركب الوجود الخاص وانقسامه تركب
الوجود المطلق وانقسامه كيف وتلك الاقسام للوجود الخاص
اجزاء للوجود الخاص وجزئيات للوجود المطلق والكلام هٰهنا
في انقسام الحال الى الاجزاء بانقسام المحل اليها لا الى الافراد
والجزئيات فتامل **قال** واما ما قيل من ان الصورة العقلية
آه يعني لا يحتاج الى ان يقال الصورة العقلية اذا كان لها وضع
معين ومقدار معين لا ينطبق على ماله وضع ومقدار آخر بل يكفي
ان يقال الصورة العقلية اذا حلت المادة الجسمانية حصل لها
من قبل المحل تشخص معين فصارت جزئيات يكون كليا وتحقيق الجواب
عنه بوجهين احدهما ما اشار اليه الشارح وهو ان الكلية عارضة
لها مع قطع النظر عن العوارض المشخصة والجزئية عارضة لها مع
ملاحظتها وهو ان الكلية هٰهنا بمعنى المطابقة ولا ينافي التشخص
الحاصل للصورة العقلية من قبل المحل لان الجزئية بهذا المعنى
مقابل للكلية بمعنى الحمل فلا تقابل بينهما بل الموصوف بالجزئية بمعنى
عدم المطابقة الصورة الحسية والخيالية التي تأخذ التشخص معها
فتامل **قال** فان اخذ من تلك الصورة صورة اخرى مجردة اقول

يمكن ان يكون مراده ان القابل للصورة الاخرى الطبيعة المعلومة بالكنه اذ
كان اطلاق الصورة على هذا المعنى شائعا بينهم فان الشيخ صرح في الشفاء بان
الماهية لا بشرط شيء تسمى صورة عقلية وقد ذكره قدس سره في حاشية المطالع نقلا عن رسالة
تحقيق الكليات وليس المراد بها المثال المنتزع من الصورة الاولى ومعنى
جعل الصورة الاولى كلية باعتبار اشتمالها على الصورة الثانية ان الصورة
الحالة في العاقلة كليتها باعتبار المفهوم المنتزع عنها اي من جهة انها حاكية
كاشفة عن المفهوم لا من حيث هي صورة حالة في نفس شخصية ومعنى كان
راجعا الى ما فهمه الشارح من كلام المصنف وما اورده من النظر على تقدير
القائل بالدليل كان يرجع اليها اورده على نفسه ونبه الى انه مفهوم
من كلام المصنف ومعنى كان المراد من قوله فتحقق الكلام الى ان الحق كان كلاما
في الصورة بالمعنى الثاني لانها كلية وكلامنا في الكلي المجرد ولانه اشارة الى التقسيم
على ما اشار اليه قدس سره اذ لا يكون هٰهنا تقسيم على ما قررنا وحاصله اورده بقوله
الثالث ان الكلية بمعنى المطابقة صفة لنفس الصورة الحالة في العاقلة فكيف
الا المعدول عنها الى الصورة الثانية اي المهية لا بشرط شيء ثم الكلية بمعنى الاشتراك
والحمل صفة للمهية دون الصورة **قال** لان الحاصل في الذهن مطابقة لتلك
الصورة اقول الصواب ان يقال الحاصل في الذهن نفس تلك الصورة الحالة
اولا كما قال في حاشية المطالع نقلا عن رسالة تحقيق الكليات معنى مطابقة الصورة
الذهنية ما شانه مخصوصة لا يكون بسبب الصورة كما اذا تعقلت زيدا حصل في
الذهن لك لا تمر هو بعينه الذي يحصل فيه اذا تعقلت فرسا معينا ومعنى

المطابقة للكثيرين انه لا يحصل من تعقل كل واحد منها اثر متجدد فانا اذا رأينا
زيدا او عمرا ثم شخصا حصل منه في اذهاننا الشيء الذي المرأة عن الاولى
فاذا رأينا بعد ذلك خالدا او عمرا او بكرا لم يحصل منه شيء في العقل ولو عكس
الامر في الرؤية لكان حصول تلك الرؤية من خالد دون زيد واستوضح ذلك بنقش
الذي هو خواتم متفقة انتقاشا واحدا فاذا ضربت واحدا منها على شمعة انتقش
بذلك النقش ثم لا ينتقش بعد ذلك بنقش آخر اذا ضربت عليها خواتم اخر ولو
ضرب اولا غيرها لكان الحاصل منه ايضا ذلك النقش بعينه فنسبته الى تلك الخواتم
كنسبة الكلي الى الجزئيات انتهى **قوله** والحق في جواب آه ان حاصل والحق في الجواب انا
لا الجواب المذكور في الشرح ليس بصحيح وذلك لان الصورة الخارجية اذا
جردها العقل عن العوارض لم يبق صورة ذهنية ثم يحصل منها صورة ذهنية
في العقل والكلام في ان المطابقة المذكورة صفة للصورة الخارجية ولا يخفى
وكأنه يقتضي جعل الصورة الذهنية منها في العقل والخبر لا يلزم في مطابقة زيد
الخارجي بعمرو والانسان لان تجرده الذهن عن العوارض الخارجية
وذلك لان مطابقته لما يلزم من الصورة العقلية مطابقة لتلك الافراد ولا
يمكن امرا واحدا اذ لو كان مطابقا للكثيرين لكان تلك الكثيرين مطابقا
بعضها لبعض فيلزم مطابقة واحد منها للباقي فيكون كليا اذ فرض الكلية
بالمطابقة ولا يعتبر في مطابقة الصورة لهذه الكثرة تجريدها عن العوارض
بل تجريد الصورة عن عوارض الجزئيات مع بقاء تلك الجزئيات بحالها فاشتبه
خلط بين تجريد الجزئيات المطابقة بالفتح والصورة المطابقة بالكسر

الصورة

قوله

مبحث اثبات النفوس الفلكية

قوله فقد لا وجه لهذا الكلام في اثبات الملازمة اذ وجه الكلام
قول الشارح لان الحركة الطبيعية هرب عن حالة منافرة وطلب
لحالة ملائمة وبالملازمة ما يدل عليه قول المص والا لكان المطلوب
بالطبع مهروبا بالطبع فبطلان التالي الذي جعله دليلا عليه
بطلان تالي الملازمة المذكورة وهو المقدمة المطوية في كلام
المص اي كون الشيء الواحد مطلوبا بالطبع ومهروبا بالطبع
اقول يشكل ما حصل هذا الكلام للشارح وبلا على بطلان التالي
المقدر يمكن جعله دليلا على اثبات الملازمة المذكورة ولكن
بان يقال في الحركة الطبيعية هرب عن حالة وطلب لحالة فان كان
تلك الحركة مستقيمة كان الهرب عن حالة والطلب لحالة اخرى
واما اذا كان مستديرة فبالضرورة كان المهروب عنه
هو بعينه ما كان مطلوبا والحاصل ان بعض المقدمة المطوية
كما يمكن جعله دليلا على المقدمة الغير المذكورة التي هي بطلان
التالي كذلك بعض المقدمة المطوية يمكن جعله دليلا على تحقق
الملازمة التي هي المذكورة فيتبع حمله على هذا الا انه اقرب لا
يحتاج ايضا في الاعتراض الى تغيير الكلام وصرف المنع ولا
في الجواب الى صرف دعوى الضرورة عن الدعوى الى مقدمتها
كما يحتاج اليهما في توجيهه قدس سره ولا يذهب عليك ان
جعله دليلا على المقدمة الغير المذكورة وهو بطلان التالي فيه

اشتماله على التكلفات على ما عرفت يتوجه عليه ايضا ان هذه المقدمة
مستدركة في بيان بطلان التالي بل لا دخل لها فيه اصلا
بل يجب ان يبين لا امتناع كون شيء واحد مطلوبا ومنافرا
معا بل يظهر عند التامل ان بيان الملازمة لا يتم بدون
المقدمة التي ذكرها الشارح وبهذا اتضح ما ذكره في شرح
المختصر على تقرير قدس سره تفريع قوله فلو كانت طبيعية
آه على ما سبقه لا يتم الا بان ينضم اليه ان الحركة الطبيعية
هرب عن حالة وطلب لحالة طبعا [قال] اما الاول اراد
بالاول النقض التفصيلي وبالثاني النقض الاجمالي وهو
حديث حركة المحدد فانه وان وقع سنده المنع الذي يكون
ظاهرا لكن يمكن جعله مادة لتخلف الدليل المذكور كما
لا يخفى ويمكن ان يجعل اشارة الى قوله فيتم ما ذكرنا الى
ان قوله واما الثاني اي قوله ولا يرد ما ذكرتموه من النقض
[قال] سواء كان مطلوبيته بالذات آه اقول هذا لان
المط بالعرض ما لم يكن هو مطلوبا بل متعلقه يكون مطلوبا
كما في المتحرك بالعرض نعم لا يجوز ان يكون ما هو المط بالذات
في وقت كان مهروبا عنه في هذا الوقت واما اذا كان
مطلوبا بالعرض فيجوز فيه ذلك كما اذا كان وسيلة الى حصول
المط من وجه مانعا عنه من وجه آخر كما اذا كان معدا فانه

فانه من جهة مدخلية وجوده في حصول المط كان مطلوبا بالعرض
ومن جهة مدخلية عدمه كان مهروبا عنه وانه مانع بعدم الحصول
المط فانه اذا فرض ان الحركة المستديرة كان معدة لا تحرك
في تحصيل كمالاتها الا انه بقدر كانت مهروبة عنها من وجه ومطلوبة
من وجه وكذا الكلام فيما اذا كان الوسيلة المطلوبة بها
هي الوصول الى نقطة اي الوضع المعين بان يكون النقطة
الفلانية على محاذات الوضع الفلاني وذلك لان المط
بالحركة المستديرة تحصيل الوضع المعين لا الوصول الى النقطة
القائمة به اذ لا يتصور الحركة اليها بل المراد النقطة القائمة بجسم
آخر خارج عنه او داخل فيه فكان يرجع الى الوضع والحق
يكون الحركة مطلوبة لتحصيل الوضع المعين الذي هو ايضا
مطلوبة لتحصيل كماله اللائق به كالتشبه وكلام القائل صحيح
لكن ما نقله الشارح عنه انه ادعى جواز كون المط بالذات
متروكا بها بحركة واحدة وبينه بان غرض المتحرك بالارادة
اذا كان امرا لا يتم الا بالحركة المستديرة صار المط في وقت
مهروبا في وقت آخر الى آخره لان البيان لا يطابق المبين
واما ما اورده الشارح فلا يتوجه على ما عرفت [قال] وهي النقط
التي هي النقط المهروبة لا يخفى ان النقط التي هي المهروبة
اما ان يكون بعد النقط المهروبة في جهة الحركة او قبلها وعلى
يلزم وصول ما كان محاذيا للنقطة الاولى واصلا الى هذه

النقطة قبل تمام الدورة فلا حاجة الى تمام الحركة وان كان المراد
وصولا آخر اليها فنقول هذه النقطة الاخرى سواء كانت بعد
الاولى او قبلها لا يكون متصلة بالاولى او قبلها والا
لزم تتالي النقاط فلا بد ان يكون هناك مسافة وهذا الوصول
كان باكثر من الدورة فليس هذا الوصول غاية الدورة
الواحدة وايضا لا اجزاء متمايزة في الفلك وقس عليها
حال النقطة التي قبلها والحق ان يقال في الحركة المستديرة
هو الوضع اللاحق والمهروب عنه هو الوضع السابق وقد
انعدم بالحركة والمطلوب وضع آخر سيوجد بالحركة وهكذا اه
قال لان القسر على خلاف الطبع اقول فيه نظر لان الطبع
اعم من الطبيعة ولا يمكن تخصيصه هنا بالطبيعة لان القسر
قد يكون على خلاف الارادة وما ثبت ان حركة الفلك ليست
طبيعية فيجوز ان يريد الفلك حركة مخالفة لتلك الحركة او نقول
في الجملة او في الشمس والقاسر مقهورة وتحركه على خلاف حركته
او على خلاف ارادته فيحرك بفضل القوة القسرية على القوة
الارادية قوله وقد قال في شرح الملخص ولقائل ان يقول اه
يمكن ان يجاب بان الحركة التي اقتضتها الطبيعة في الحركة
القسرية لابد ان يكون على خلاف مقتضى القاسر ولا يمكن
ان يكون مستقيمة لانه بوجهين احدهما ان المستقيمة لا تكون
مخالفة للمستديرة كما في الكرة المدحرجة وكما في العجلة وثانيهما

نوقش بان المستديرة المرادة ههنا الوضعية وقد اعتبر في مفهومها
اصطلاحا ان لا يخرج المتحرك عن مكانه وحيزه فلا يجامع
المستقيمة قلت المخالف الذي لا بد في تحقق القسرية ان
يكون مثلا يخالف الميل الذي هو مقتضى الطبع ومبدأ
الحركة والميل المستديري يجامع الميل المستقيم في المتخالفين
وان لم يكن بينهما تجتمع الحركتان والحاصل ان الميل المستقيم
لا يخالف الميل المستديري فالحركة المستديرة ان كانت قسرية
لم يكن الميل الذي يخالفه ميلا مستقيما بل لا بد ان يكون
مستديرا وقد عرفت ان الحركة المستديرة لا يمكن ان يكون
طبيعية فكذا ما هو مبدأها اعني الميل المستديري اذ لا يمكن ان
يصدر عن الطبيعة ما هو مبدأ امر ممتنع وثانيهما انه قد
ثبت ان في الفلك لا يتحقق الميل المستقيم فتعين ان يكون
مستديرا وقد ثبت انه لا يمكن ان يكون الحركة المستديرة
طبيعية قال بل لا في الحواشي اقول فيه ان هذا في الحقيقة
دليل آخر على نفي كون حركة الفلك طبيعية لا يحتاج فيه الى
اخذ لزوم كون المطلوب بالطبع مهروبا بالطبع وانه باطل فلم
يندفع به الاعتراض الذي اورد على الدليل المأخوذ فيه
ذلك الا ان يقرر الكلام هكذا لم يكن الحركة مطلوبة لذاتها
او لكل ما هو مطلوب للطبيعة فاذا حصل سكن الجسم والحركة ليست

كذلك فيكون اثباتا لكون الحركة ليست مطلوبة لا لان الحركة
غير طبيعية حتى يلزم ما ذكرت لكن لا يخفى انه على هذا يلزم الطول
في الكلام اذ يكفي ما ثبت بالمقدمة مثبت اصل المط على ما
قررنا فتامل قوله ويكون القواسر مختلفة اقول على تقدير
ان يكون واحدا يجوز ان الاختلاف في الحركة مستندا
الى القاسر بناء على ان يكون فاعلا بالارادة فيختلف
باختلاف ارادته واغراضه او الى القابل بان يكون
مادة كل فلك لا يقبل الا الحركة المعينة الصادرة عنه
وايضا المدعى كون حركة جميع الافلاك ارادية ونقيضها
ان لا يكون بعضها ارادية وذلك بان يكون كل حركة
واحدة منها قسرية فلا يلزم الاشتراك في الجهة والسرعة
قوله لما كان من القوى الجسمانية كلمة من للابتداء ويدل
عليه قوله لو كانت صادرة عن التخيل واسناد الادراك
اليه على سبيل التجوز كاسناد صدور الحركات الى التخيل
فيما نقل بقوله قيل انها لو كانت صادرة عن تخيل وظ
ان هذا التوجيه اظهر مما ذكره قده لان حمل التخيل على
القوة المتخيلة ثم حمل القوة المتخيلة على الحس المشترك اذ
به يتحقق الادراك التخيلي خلاف الظ لكن لفظ القوى
بصيغة الجمع وارجاع ضمير هو الى التخيل كما هو الظ يلائم

يكون

يلائم ما اختاره قده قوله فيلزم انقطاع الحركة يعني لو كانت الحركة
صادرة عن التعقل بل عن التخيل المشتمل على التعقل كان المط
هو الحركة الكلية ولا ينقطع بل يبقى بتعاقب الافراد الغير المتناهية
واما ان كان صادرا عن التخيل الصرف كان المط جزئيا معينا
ممكن الحصول فاذا حصل انقطع اقول في صورة صدورها
عن التعقل ان كان المط هو نوع الحركة في الجملة فبحصول
فرد منها يحصل المط فيلزم الانقطاع ايضا وان كان المط
هو النوع في ضمن الفرد الذي لا ينقطع او في ضمن جميع الافراد
المتناهية فيتوجه عليه ان المط ح كان ممتنع الحصول ضرورة
امتناع حصول الامر الذي يحصل بالتدريج في الزمان المنقضي
اذ لو كان مستمرا غير منقطع او امورا غير متناهية كذلك قوله ويمكن
ان يستدل عليه بوجه آخر وهو ان حركة الفلك لو كانت
صادرة عن تخيل صرف كان مدركا على وجه التخيل وظ انه
لا يمكن تخيل حركة جزئية غير متناهية اذ كما انه لا يمكن تحقق البعد
الغير المتناهي في الخارج كذلك لا يمكن تحققه في الخيال على الوجه
الجزئي ثم يمكن تعقله على الوجه الكلي والجواب ح ان كل قطعة
متناهية من الحركة الجزئية المتصلة المستمرة كدورة واحدة
مثلا لا يمكن تخيلها للفلك ثم تحصيلها وقيل انما هو تخيل قطعة
اخرى وتحصيلها وهكذا ولا يخفى ان هذا الجواب يجري في

الدليل المنقول في الشرح كما يظهر بادنى تامل هذا ان قيل يرد
على الدليل الذي اختاروه الشارح ان القوى الجسمانية لا تقوى
على افاعيل غير متناهية والتخيل نوع من الادراك الذي
يقبل بل اما انفعال او كيف او اضافة قلت المقصود اثبات
ان للفلك نفسا مجردة واذا ثبت انه تصدر عنه الافعال
الغير المتناهية وان القوى الجسمانية لا تقوى على افاعيل
غير متناهية ثبت ان للفلك نفسا مجردة وان لم يثبت
كون المدرك للحركة الصادرة عنه قوة مجردة على انه اذا
ثبت ان المتحرك فيه هو القوة المجردة وان ملك الحركة
ارادية صادرة على وجه الشعور والادراك ثبت ان
المتحركة مدركة مجردة عن المادة قوله لورود النقض او
لتوجه المعارضة وذلك لان هذا الكلام ان وجه بان
ما ذكرت من ان ما ذكروا من الدليل على ان القوة الجسمانية
لا تقوى على التحريكات غير متناهية لو تم يجري في تحريك القوة المنطبعة
للتحريك فانها جسمانية بزعمهم او بان ما ادعيت من الدعوى
الكلية بان القوة الجسمانية لا تقوى على تحريكات غير متناهية
منقوضة بالمباشرة للتحريك فكان نقضا للدعوى ورجع الى
المعارضة على ما قالوا او على الاول كان نقضا للدليل الذي
قالوه بان هذا المدعى كان نقضا وان وجه بان ما ادعيتم

ادعيتم من ان القوة الجسمانية كالقوة المنطبعة الفلكية المقارنة
للقوى المجردة فيه يقوى على تحريكات غير متناهية كان معارضة
فتدبر قوله هذا اي الجواب الثاني هو الحق لان الاول كما ذكره
الشارح ولا الثالث بما ذكره قدس سره بقوله وقد يناقش مع ان الشارح بقوله
فان حقيقة الحركة الارادية الى شيء اي دفع المناقشة على الشرح
وهي انه لا يلزم للخصم قبول مقتضى التعريف المنقول بل سلم
بنائه على هذه المسئلة وهو ان هذا مقتضى صحة الحركة وتحققها
فتدبر قوله فان قيل يجري مثل ذلك في التخيل تقريره ان ما
ايراد على قول الشارح حيث قال صدورها ليس من التخيل المقارن
فلابد صدورها عن التعقل وهو انه يمكن صدورها عن التخيل
المقارن للتعقل لا عن التعقل كما ذكرت انفا فاجاب بان
المقصود بالذات لم يصدر عن التخيل بعرف حتى يثبت الاحتياج
الى نفس مجردة واما ان الفاعل بالذات لها بل هو القوة
المتخيلة حقيقة وبالذات المجردة معين لها او بالعكس فلا غرض
يتعلق به ههنا على ان الحق انظار ان سبب المنطبعة المجردة
كما كان الحال معينا كذلك فتدبر قوله ولا يخفى عليك ان تقرير
ما في الشرح هذا ايضا لان المقصود جعل الدعوى ان اثر الفاعل
من الجسم انما يقتصر على ماله وضع بالقياس اليه وهذا الا توقف
على كون ذلك الاثر الفائض فيضانه منه من جهة الصورة

والحاصل انه ان جعل الدعوى ما ذكره المص فالدليل عليه لا يتوقف
على المقدمة الاولى بل الظاهر انها مستدركة اخرى على حدة ولعل الشارح
لدفع الاستدراك قدر في شرح كلام الماتن بل عن صورته
ولا يخفى ما فيه من التعسف اقول بل يمكن ان يوجه تقرير ما في
المتن لا يتوقف على المقدمة الثانية والثالثة معا بل يكفي
فيه ان يقال الاستقراء شاهد بان الاثر الصادر من الاجسام
انما يفيض على ما له وضع بالقياس الى الاجسام وبه يتم
الدليل قال الشارح والكان يتصور بوجه آخر فليذكر لينظر فيه
اقول الوجه الآخر ذكره في تقرير الاشبه وتلخيص كلامه
ان المفهوم من كلام المص ان ايجاد الجسم بان يوجد الهيولى
اولا ثم يفيض عليها الصورة وذلك يفهم من قوله الموجد
للجسم يفيض منه الصورة الجسمية على الهيولى اذ ظ ان افاضة
الشيء على آخر يقتضي ان يكون المفاض عليه مقدما على المفاض
ولو بالذات فقط لانه علة قابلية وهذا ضروري وقد
استفيد من كلامه قدس سره في الى شبهة العود والبعض يفهم من
قوله والهيولى لا وضع لها قبل الصورة فاعترض عليه بان
ايجاد الجسم لا يجب ان يكون على هذا النحو اي على نحو ان
يوجد الهيولى قبل ايجاد الشيء وفي تقرير الاشبه اشارة
الى وجه آخر وهو عكس ذلك الاشبه بمذهبهم حيث ذهبوا الى

الى ان الصورة شريكة لفاعل الهيولى اذ يلزم منه تقدم الصورة
على الهيولى في الجعل والوجود ثم ما وجه آخر وهو ان لا يكون
بينهما تقدم بل الموجد يوجدهما معا ولم يتعرض له لان ما ذكره
الاشبه بمذهبهم وظهر بما قررنا ان ما ذكره الشارح في ايجاد الصورة
لا يتصور الا بافاضتها على الهيولى والكان متصورا بوجه آخر
فليذكر لينظر فيه ذهول عن مقصود المص او عن مراد المحقق
العلامة وذلك لانه ان حمل افاضة الصورة على الهيولى في
كلام المص على ايجادهما مقارنة معها حالة فيها بحيث يتناول
تقدم الصورة على الهيولى في الجعل والوجود وهو الظاهر من
كلامه قده حيث قال المعنى منها اي من الافاضة ايجاد الصورة
حالة في الهيولى سارية فيها وذلك يستدعي مقارنتها بحسب
الزمان ولا يوجب تقدم شيء منهما على الآخر ولا شك ان
ايجاد الصورة لا يكون الا على هذا الوجه اذ لو وجدت غير
حالة فيها لزم خلوها عن الهيولى وقد عرفت بطلانه انتهى فالامر
الاول وان حمل الافاضة في كلام المص على ان يكون ايجاد
الصورة بعد ايجاد الهيولى كما هو الحق والآن حمل في الكلام
على المعنى الاخص فيجوز ان يكون الافاضة على الوجه الآخر
على الوجهين الاخرين في غاية الظهور ومع لا مجال لما اورده
الشارح عليه من البحث اللهم الا ان يحمل حمل ايجاد الجسم

على ايجاد الجسم الشخصي وذلك بايجاد الصورة الشخصية وقد مر ان
الصورة الشخصية متأخرة عن الهيولى في ايجادها فانما يكون بافاضتها
على الهيولى المتقدمة عليها في الوجود فمراده من انه لا يمكن فاضة
الصورة الا بعد الوجود ولا يتصور بوجه الآخر ليس من
جهة حصول الافاضة في احدى الكلامين بل من جهة ان فيضان
الصورة الشخصية التي كان الكلام فيها لا يتصور الا بعد
الوجود وكلام العلامة مبني على جعل الجسم المعه هو هيئة القو
القابلية من قابل الجسمي هيئة الصورة الشخصية وظاهر ان
هيئة الصورة متقدمة في الوجود على الهيولى فلذا قال ما
قال فتأمل قوله وجه الاعتذار ان يقال يمكن
وجه الاعتذار بان الجزء الآخر لما كان ممكنا وجميع الممكنات
مستندة اليه تعالى بلا واسطة او بواسطة فموجد الجسم لو كان
واجبا لذاته كان موجدا لجميع اجزائه بلا واسطة او بواسطة
ضرورة ان السلسلة الفاعلية تنتهي الى الواجب تعالى لكن
دفع المنع الذي قرره المحشي بوجهين احدهما وهو قريب مما
ذكره الشارح ان الواجب تعالى اذا اوجد الكل بلا واسطة لاحد
الجزئين فالجزء الآخر ان صدر عنه في هذه المرتبة من العلة
كان منافيا للقاعدة وان صدر عنه في المرتبة المتقدمة
لم يكن الجزء المفروض انه صدر عنه بلا واسطة يصدر عنه

عنه بلا واسطة وان صدر عنه في المرتبة المتأخرة عن مرتبة صدور
الجزء الصادر بلا واسطة كان صدوره بواسطته لا محالة
ثم نبه ان ذلك الجزء ممكن لا محالة والممكن لابد ان يستند الى
الواجب اما بلا واسطة او بواسطة المعلول الاول الذي فرض
انه جزء آخر وذلك لانا نفرض الكلام في الجسم الصادر اولا
وح نقول لا يكون الصادر الاول عنه تعالى جسما آخر ولا
اجزاءه واعراضه ولا نفسه فتعين ان يكون الجزء الاول
من الجسم او العقل فيلزم فرض انه لم يكن عقلا لابد ان يكون
جزء الجسم الصادر اولا فتدبر ثم تقدم الهيولى على الجسم الصادر
اولا يمتنع اذا اريد هيئة الصورة وقد عرفت ان الشارح حملها
على الشخصية وح كان امتناع تقدم الهيولى عليها محل نظر وعلى
تقدير التسليم وحمل الصورة على هيئة الصورة وان امتنع تقدم
الهيولى على الصورة لكن لا يمتنع تقدم الصورة على الهيولى كيف
وقد تقرر عندهم انها شريكة لعلة الهيولى هذا وستعرف ان
الحق حمل الواسطة على ان يكون هي العلة الفاعلية القريبة
وح كان المراد بامتناع تقدم كل منهما على الاخرى امتناع
تقدمه على ان يكون علة فاعلية وبطلانه قد مر لكن يرد
عليه انه يجوز ان يصدر احدهما من الواجب بلا واسطة
والاخرى بواسطة الاخرى بهذا المعنى وهو ان يكون الواسطة

علة فاعلية حقيقية بل ينبغي ان يكون شرطا لصدوره عن الواجب
والثابت على تقدير تمامه انه لا يصدر عن الواحد الا الواحد
وقد لم يكن هناك تعدد وشرايط والالات وبالجملة لا يمتنع
ان يصدر كل منها عن الواجب وكان الواجب علة تامة
لها لكن بالنسبة الى احدها علة مستقلة وبالقياس الى الاخر
لا يستقل بل شرطه الاخرى ومن ادعى الامتناع فعليه
البيان وكيف يمكن دعوى الامتناع وقد نقل عن الشيخ
الرئيس في بعض رسايله ان جميع المحققين من الحكماء ذهبوا
الى انه لا موثر في الوجود الا الله تعالى وتقدس وان العقول
والنفوس وغيرها بمنزلة الالات والشرايط لا انها
مفيضة للوجود ومعطية له قال ولم يكون موجد الجسم
بالحقيقة ملك الواسطة هذا مبني على ما يجيء من ان الواسطة
هي العلة الفاعلية وقد عرفت انه غير لازم ويمكن ان
يمنع هذه الواسطة لا يكون جسما ولا نفسا ولا اجزاء
الجسم ولا اعراضه فتعين اما ان يكون عقلا فيثبت المطلوب
او لا يكون الواسطة اصلا قال وفيه ايضا اتفاقا للكلام
بنا على مذهب الحكيم هذا هو مويد لما قررنا ان العلاقة محل
الصورة على هيئة الصورة قوله او نقول قبل النفس
لما كان اه اقول او نقول يعرض الكلام في الجسم الاول

الاول والمناقشة هي الاثر الفايض عن الجسم انما يفيض على ما له
وضع بالنسبة اليه لان الجسم اذا كان آلة في تاثير جوهر مجرد
متعلق به لا بد ان يكون بينه وبين ما يوثر فيه وضع قال
ما ان الامكان والوجوب اراد بالامكان امكان العلة كما
في المعلول الاول لا امكان المعلول لانه ليس علة اصلا فيلزم تركب
العلة التامة واما ثانيا فلان المراد من العلة مطلق العلة
لا خصوص الفاعلية كما ذكره قدس سره لانه يكفي في الدور وتوجيه
كلامه انه جعل العلة ما يتوقف عليه المعلول على وجوده وهذا امر
اعتباري كما اشار اليه ليس لها وجود لا انه توهم ان العلية
اللازمة في الدور ما كان فاعلية كما عرفت فتدبر قوله
لكن المناقشة في حقيقة المقدم باقية اقول هي مندفعة بما حققه
الشارح من الفرق بين الصورة والعرض كيف والاحتياج
من حيث الحلول مشترك بين الصورة والعرض قوله ان
توجه الكلام على انه اعتراضات وذلك بان يمنع في الاولى
امتناع ان يكون للواسطة التي هي العرض علة وتقدم في الوجود
مطلقا وبذلك يندفع الدور وفي الثاني سلم ان الواسطة
لها علة وتقدم في الوجود لكن العرض لا يفتقر في الوجود الى
الجوهر بل في صفة الحلول ولا محذور لان اللازم توقف
العرض على الجوهر في الحلول وتوقف الجوهر على العرض في الوجود
بناء على تسليم تقدم الواسطة على ذي الواسطة بحسب الوجود

فتأمل **قال** او تقدم الهيولى على الصورة اراد التقدم على نحو تقدم
العلة الفاعلية كما هو منقول لان في شرح الاشارات ان الواسطة
علة قريبة للمعمول ومع ظهور صحة دعوى بطلان اللازم اذ قد عرفت
ليس شيء منهما علة فاعلية للاخرى لكن لا احد ان يقول ليس
واحدة منهما واسطة للاخرى بالمعنى اللغوي كما هو في كلام قدوة
هناك **قوله** وفي الحواشي القطبية وفيه نظر لانه لا يتمشى في
انواع الجسم بل في انواع غير الجسم من الاجناس المندرجة
تحت مفهوم الجوهر وكذا في اشخاص الانواع المندرجة تحته
كاشخاص النفس والصورة اقول يمكن الجواب عنه بان مراده
المقر بالمهيات التي يصدق عليها الجوهر الاقسام الاولية له
وهي الاقسام الخمسة المشهورة التي يذكرها في الحواشي فانه
يلزم من دعوى اشتراكها في ذاتي عدم جنسية الجوهر لها
ويلزم منه عدم جنسية للانواع والاشخاص التي تحت تلك
الاقسام ويمكن توجيه كلام المحشي بان مراده الاشتراك
في الذاتي ودعوى المكابرة بناء على ذكر الجنسية على سبيل التمثيل
وليس دعوى المكابرة مبنية على انه اراد مطلق الاشتراك
في الجنسية سواء كان في ذاتي ام في عرضي وعلى ما قررنا
يندفع عنه ما اورده الله عليه **قال** احتج الامام على
انه ليس جنسا اقول هذا الدليل لو تم لدل على نفي جنسية الكم

الكم والكيف وسائر ما هو جنس بالضرورة والاتفاق شمول كل منها
الكم جنس لما تحته لكان ما تحته ممتازا بعضه عن بعض بفصول
هي كم والا يلزم تقوم الكم بما ليس بكم وننقل الكلام الى تلك
الفصول فان الكم جنس لها فتأمل **قال** لكن ذكره الشيخ
بما قبله اقول هذا اعتراض غير مسموع وذلك لان قول الشيخ كما
عرفت وليس على قول المصنف فان البرهان ما قام على امتناع
اي على امتناع تقدم الهيولى على الصورة وظاهر ان قوله ومن امتناع
صدور الاثنين من البسيط عطف على قوله امتناع تقدم الهيولى
على الصورة فيكون داخلا تحت قوله كما عرفت ولكان المعنى
البرهان ما قام على امتناع تقدم الهيولى على الصورة كما عرفت
ضعف ما قيل في بيان امتناع صدور الاثنين من البسيط
في مرتبة واحدة وهذا كما ترى **قال** وهذا الجواب لا يصح
من طرف الحكيم وذلك لان الظاهر من قول المصنف يجوز ان
يصدر عنه مادة مجردة ان يتقدم المادة على الصورة
والوجود بحسب الزمان وهذا يقدح في ثبوت اللازم
يعني وعلى تقدير ان يراد ان الهيولى وجدت قبل الصورة
قبلية ذاتية كان منافيا لما ذهبوا اليه من ان الصورة
شريكة لعلة الهيولى لكن يمكن ان يقال ان المراد انه يجوز ان
يصدر الهيولى المجردة بحسب المرتبة لا بحسب الزمان هذا وينبغي

ان يحمل البطوء والعقوة على التخفيف ممن قبولا فيه ما فيهم ولو حمل
على معنيهما فالامر بالعكس مع قد مر ان نظر الشيخ الى هذا او نظر الامام
الى عكس ذلك فتدبر قوله فيه كالكيفيات النفسانية اولى اقول
الكيفيات النفسانية مفسرة بما يختص بذوات الانفس الحيوانية
وهذا يتناول ما يكون عرضا لبدن الحيوان كالصحة والمرض
والفرح والغضب ونحو ذلك وما يكون عرضا للنفس المجردة
الانسانية كالزكاة والغباوة وغيرهما ولا يخفى على من تتبع
الكيفيات واستقرائها ان الصنف الاول اكثر من الثاني
وظاهر ان المراد ههنا ما يختص بعروضه للمجردة فالمراد بقوله
كالكيفيات النفسانية ليس جميعها ولا اكثرها بل بعضها او المراد
بالكيفيات النفسانية ما يكون عارضا للنفس المجردة على خلاف
الاصطلاح المشهور والاول اظهر قال الشارح اقول وفيه
نظر لان الكم المنفصل ايضا قابل للانقسام الحاصل فيه و
تفصيل المقام ان الامام حمل القسمة على القسمة الخارجية
وحمل القبول على معنى الاستعداد ولهذا انكر قبولها على الكم
المنفصل اذ القسمة الخارجية حاصلة بالفعل للكم المنفصل والاستعداد
لا يجامع الفعل والشارح يقول الا انه اخذ القبول باشتراك
الاسم اي اخذ القبول بمعنى القدر المشترك بين الاستعداد
والعروض والاخذ فرجع معنى قبول الكم المنفصل القسمة

القسمة الى انه يأخذها اي ان يعرض له القسمة والشيخ حمل القسمة
على القسمة الخارجية ايضا اذ المتبادر لها ما يدل عليه قوله
للانقسام الحاصل فيه لكن حمل القبول بمعنى الامكان الذاتي
لا الاستعداد اي لكن قوله وحصول القبول مع القابل
يشعر بانه حمل القبول على معنى الاخذ والعروض لكن ينبغي
تقدير الامكان ليصير من العوارض الاولية اللازمة للكم
فحكم بان قبول القسمة شامل للكم المتصل والمنفصل ايضا
والمحقق العلامة قدس سره وافق الشيخ في حمل القبول بمعنى الامكان
الذاتي لكن حمل القسمة بمعنى الوهمي واشار الى ان حمل
القسمة بمعنى القسمة الخارجية يحتاج الى التكلف في جعل قبولها
عارضا للكم المتصل سواء كان القبول بمعنى الاستعداد كما
في توجيه الامام او بمعنى الامكان الذاتي كما في توجيهه بل
اذا جعل القبول بمعنى الاخذ بالفعل كما اشار اليه الامام
وذلك لان استعداد القسمة او امكانها الذاتي او عروضها
للكم انما يكون حقيقة اذا اجتمع المقبول مع القابل اذ لا يتصف
الشيء بصفة غيره وكذا لا يمكن للشيء صفة غيره وكذا الا بافقد
صفة غيره فاذا حمل القسمة على الوهمية وحمل القبول على معنى
الامكان كان عروضه للكم المتصل والمنفصل في غاية الظهور
فحينئذ يندفع ما قاله الامام بالمرة بحيث لا يبقى مجال توهم انه غير

عارض للمتصل ولا يحتاج في عروضه اليه الى ارتكاب التكلف وهذه
الدقيقة وهي عدم عروض قبول القسمة للكم المتصل حقيقة وان
لم يكن مما قاله الامام لكن لما كان من جنس ما قاله ومن قبيله
فكانه من رواسه ومن تتمته قال فانه قد فع ما قاله الامام
بالمرة ثم اقول ويمكن ان يوجه مراده قده ان قبول القسمة الوهمية
شموله وتناوله للنوعين اهون واظهر من قبول القسمة
الانفكاكية فاذا كان باطلا على التقدير انه قد فع ما قاله الامام
من جهة عدم تناوله فبطلان على الاول كان الاندفاع
اظهر واولى ويمكن ان يوجه ايضا بالمرة اشارة الى ما قرره
ان الانفصال بالفعل في الكم المنفصل لما كان اعون
للوهم على القسمة الوهمية فتحققه وتناوله للمنفصل اولى
من تناوله للمتصل فاذا سلم الاول كان الثاني مسلما
بطريق الاولى فاندفع المناقضة في تناوله للمنفصل بالمرة
ويمكن ان يكون هذا اشارة الى ما اورده على الامام
حيث سلم ان قبول القسمة بالمعنى الذي حمله عليه عارض للكم
المتصل ولو سلم عروضه للمنفصل فان هذا المعنى على ما فهمه
لم يعرض للمتصل ايضا ويمكن ايضا ان يكون اشارة الى ان
كلام الامام كان مزيفا من جهة سوء حمل لفظ القبول
على ما ذكره الشارح كذلك كان مزيفا من جهة سوء حمل القسمة

القسمة على ما حققت من ان المراد من القسمة هو الوهمية والمفهوم
من المباحث المشرقية ان منشأ كلام الامام انه حمل القسمة على
الوهمية ايضا لكنه اعتبر فيها ان يكون فرض شيء دون شيء الى غير
النهاية وفيه انه لم يعتبر في القسمة الوهمية احد **قوله** فقد
يمنع وجوب تصورها مع تصور التشبيه اقول هذا المنع
مكابرة والتفرقة بين المحل والمحل وتحكم فتامل **قوله**
مثل كل بكذا في اكثر النسخ وفي بعض النسخ مثل كلي وهذا هو الاصح
يدل عليه قوله جزئه وعلى النسخة الاولى يحتاج الى تخصيص الكل
بالمركب وكان ذكر الكل مستدركا لا دخل في المقصود وعلى
النسختين لا يلائم قوله نسبيا او غير نسبي اذ الاعراض النسبية
لا تركيب فيها الا اذا اعتبر تركيب بعضها مع البعض تركيبا
اعتباريا والمقصود من هذا الكلام انه ينبغي حمل الكلام على
هذا اولا لو حمل على ما فهمه العلامة لزم دخول جميع المركبات
في الاعراض النسبية لان المذكور تعريف للاعراض النسبية
قوله هو الكتب من صور الموجودات قد كتب قده عليه
هذا هو الشاهد وما بعده نقل كلامه هناك وهذا مبني على
ما حققه في الحاشية الاخرى ان معنى هذا الكلام هو المحصل
من صور بيان له اقول هذا لا يخفى في المقصود وهو ان العلم
بمعنى العلوم الا اذا حمل الصورة على معنى المعلوم الحاصلة

في الذهن وكون الصورة بحيث بهذا المعنى في الاثبات الشفاء لكن
كون الصورة في كلام الشيخ ههنا بهذا المعنى لا يمنع الشيخ ومرامه
غير ظاهر ثم تمم كلامه المنقول حيث قال فان كانت صور الاعراض
اعراضا فصور الجواهر كيف يكون اعراضا فان الجوهر لذاته
جوهر اي امر ما قال والتحقيق ان العلم لا يطلق على معنى
المعلوم من حيث انه معلوم ومراد الشيخ ليس هذا ايضا بل
مراده متحد مع المعلوم في الماهية والكلام مغاير له بنوع من
الاعتبار وقد لا يخفى ولانه قوله العلم هو المكتسب من صور الموجودات
عليه الا بعض ما نقله واعلم ان الشيخ اجاب عن السوال المذكور
بان الجوهر ماهية اذا وجدت في الخارج لا تحتاج الى الموضوع
ولا ينافي ذلك الاحتياج الى الموضوع في الوجود الذهني
وهو حال احتياجه في الذهن الى الموضوع يصدق عليه انه
لا يحتاج الى الموضوع في الوجود الخارجي فلا منافاة بين
كون الشيء جوهرا بذاته وكونه عرضا بحسب وجوده في الذهن
نعم لا يجوز ان يكون شيء واحد جوهرا وعرضا بالنظر الى وجود
واحد حتى يكون شيء واحد يحتاج الى الموضوع بحسب وجوده
الخارجي مثلا وهو بعينه غير محتاج اليه في ذلك الوجود قال
بعض المحققين لا اشكال في جعل كون العلم بالجوهر عرضا
لكن يبقى الاشكال في انه يجب ان يكون العلم بالشيء من تلك

مقوله

مقولة القوة ولا يندفع ذلك بما ذكره الشيخ لما لا يخفى ومنشأ ذلك
ان العرض ليس في اثبات ما تحته فلا شبهة في كون الشيء جوهرا
لذاته وعرضا باعتبارها واما الاجناس العالية فهي ذاتيات
لانواعها ولا يمكن تبدل الذاتيات بحسب نحو الوجود
والا لم يكن الموجود ملك الماهية واختار بعض الاذكياء
لدفع هذا الاشكال ان كل ما حصل في الذهن جوهرا كان
او عرضا صار كيفا وانقلب ماهيته وان باختلاف نحوي
الوجود يختلف ماهيته فالحيوان مثلا كان جوهرا باعتبار
وجوده في الخارج واذا حصل في الذهن انقلب كيفا وكذا
الحاصل في الذهن اذا حصل في الخارج انقلب جوهرا او لا
ان فعلية الذات متاخرة عن الوجود بحسب نفس الامر وان
كانت متقدمة عليه بحسب فرض العقل اذ العقل يلاحظ الماهية
مجردة عن جميع العوارض ثم يصفها بها وهذا المذهب مما تر
عن القول بالشبح بان اصحاب الشبح لا يقولون ان ذلك
الشبح اذا وجد في الخارج انقلب جوهرا مثلا وفي هذا الكلام
يلزم ذلك وتمام تحقيق ذلك يطلب من حواشي الشرح الجديد
ثم اعلم ان قول الشارح فان قيل حاصله يرجع الى ان ما ذكر
من التعريفات حق لكنه مبني على القول بان العلم من مقولة
الاضافة وبناء كلام المصنف على كون العلم متحدا مع المعلوم

بالذات مغايرة له بنحو من الاعتبار على ما اختاره الشيخ الرئيس
وتبع الابهري وما نقلت من الاختلاف التعريفات على مراد المص
ثم اجاب ثانيا اولا بان على هذا التقسيم لان العلم بالنقطة مثلا
يخرج بقيد الاقسمة لذاته لكنه عبر عنه بعبارة المنع تبعا
والمراد مما ذكرنا كيفا وكلاهما يرجع الى نقض التعريف وبيانه
مستدل وثانيا بانه لا يصح ما يستفاد من قول المص وغيره
ان العلم مطلقا من مقولة الكيف بل لا يصح هذا المذهب
اذ لم يقل احد ان العلم من مقولة المعلوم على ما يلزم منه
ونحن نقول اذا بنى كلام المص على انه لم يراع تلك التعاريف
المشهورة فلم لم يحمل على مذهب الشيخ حتى لا يتوجه شيء من الايراد
قوله فقده اللهم الا اذا جعل الوحدة العارضة للمهية باعتبار
الوجود توضيحه انه لو جعل الاقسمة الواقعة في تعريف الكيف
صفة للمحل يعني ان الكيف عرض لا يقتضي لاقسمة محله اولا
يعني انه لا يقتضي اقتضاء اوليا ان يكون محله غير منقسم
فحينئذ لا يدخل العلم بالنقطة في تعريف الكيف بناء على ان صورة
النقطة المطابقة للنقطة في المهية وان اقتضت لذاتها
لاقسمة نفسها لكنها لا يقتضي لاقسمة محلها بل لو اقتضت عدم
قسمة محلها فانما هو بواسطة اقتضائها اولا لاقسمة ذاتها
كذلك يدخل نفس النقطة ايضا بعين ما ذكر فلا بد ان يعني

يبنى الكلام على مذهب الشيخ ويراد بالاقسمة لاقسمة نفس ما هو كيف
لا محله ومع ذلك يرد ان معقدة بها ثم ذكر قيد في محله في تعريف الكيف
مكان ورود البحث المذكور ظاهر وان جعل صفة لما هو كيف وبنى
الكلام على مذهب من قال بوجود مهيات الاشياء في الذهن لا صورها
واشباحها المخالفة لها في المهية وهو مذهب المحققين ومختار
الشيخ وقيل لوجود الذهني يدل عليه قوله يخرج العلم بالنقطة
عن التعريف الا ان يراد بالاقسمة مقتضى ذات النقطة من حيث
وجودها الخارجي لا من حيث وجودها الكلي وحاصله يرجع الى ان
الاقسمة العارضة للنقطة كانت من لوازم وجودها الخارجي
لا من لوازم وجودها الذهني وهو ظ ولا من لوازم مهيتها ولما
كان الاحتمال الثاني لا يخلو عن قوة قال بلفظ اللهم ونقل وجه
الناس انه اذا كان عدم الانقسام من عوارض الذات بشرط
الوجود الخارجي لم يكن لذاته وتوجيه الكلام بحيث يندفع عنه الايراد
ان المراد بقولهم لذاته ان لا يفتقر الى امر خارج عن الذات
مغاير للوجود واما الافتقار الى وجود الذات فمن تتمة الاحتياج
الى الذات مثلا يقتضي وجود العلة يقتضي ذات العلة يعني بشرط الوجود
الخارجي قال نسبة يخالف الاجزاء الاحادها في المواتاة مقتضى
الشيء من هذا القيد اخراج النسبة التي بين الاجزاء الغير المتمايزة
وضعا بالعموم والخصوص مثلا اقول هذا القيد على هذا التقدير لو

سلم انه مستلزم للقيد الثاني لا يستلزم استدراكه كما قال قده
وذلك لان اللازم ح ان يكون الوضع هو الهيئة المترتبة
على نسبة الاجزاء بعضها الى بعض المقارنة بنسبتها الى الامور
الخارجية وظ انه لا يلزم من مجرد ذلك دخول النسبة الثانية
في حقيقة الوضع وقد صرح الشارح بان الوضع المعرف الذي
هو المقولة مجموع النسبتين فلا بد من ذكر القيد الثاني لينطبق
المقصود وقول الشارح الكائن في مكان ظاهره انه متعلق بقوله
واجزاء المكان فقط لكن مراعاة جانب المعنى يقتضي تعلقه
بجهات العالم معا وذلك لان مقابلة اجزاء ذي وضع
لجهات العالم لا يتصور الا في الاجسام التي لها جهات
ولا يتصور في محدد الجهات فقد اخرج بقوله ان كان في
مكان اذ ليس في المحدد مكان وح كان معنى الكلام بالقياس
الى جهات العالم او بالقياس الى اجزاء المكان كل منهما في
غير المحدد واما في المحدد فبالقياس الى ما فوقه وبالقياس
الى اجزاء متمكنه قوله ومن العجب انه كيف غفل عن هذا
المعنى مع ظهوره اقول يمكن توجيه منع الشارح بان له ان يمنع
ان القيام مجرد بل هو الوضع الآخر مع امر آخر هو النسبة
الى الامور الخارجية وهو اي الامر الآخر مغاير في المقام
والانعكاس الكائن الوضع فيهما وهو النسبة التي بين الاجزاء

الاجزاء فيهما واحدة ولما كان القوم ومنهم الشارح جعلها من قبيل
الوضع فينبغي على ان يكون المراد الوضع بمعنى المقولة وقد عرفت
انه مجموع النسبتين وهو مختلف فيهما والحاصل ان مجرد تغير
الوضع الذي هو جزء المقولة بالنسبة الاولى لا يلزم اتحاد الصنفين
مع الانعكاس وانما يلزم اذا كان القيام مجرد نسبة الاجزاء
بعضها الى بعض وكذا الانعكاس وليس كذلك والحاصل ان
النسبة الثانية وهي نسبة الاجزاء الى الامور الخارجية مختلفة
فيهما وهي شبيهة بالفصول المنوعة ولا يلزم على من يعرف الجنس
كالحيوان مثلا ان يشير في تعريفه الى ما يميز به بعض انواعه
عن بعض كالانسان والفرس وعند هذا سقط عن الشارح ما
اورده قده والا انه تسامح في جعل مجموع النسبتين نوعا من
النسبة التي بين الاجزاء اذ لا يصدق على مجموع النسبتين
انه نسبة الاجزاء بعضها الى بعض على ما قررنا من ان الشيء
المنضم الى النسبة التي بين الاجزاء شبيهة بالفصل وكذا
الوضع بمعنى جزء المقولة نظير للجنس ليس بجنس لا يرد على الشارح
ما اورده قده في شرحه للمواقف عليه ان جعل الجنس والفصل شيئا
واحدا وكذا وجودهما فلا يجوز ان يبقى الحصة التي في القيام
في الانعكاس مع انعدام فصلها المختص بها قوله ولي
ارى الجسم مطلقا فيدخل الكل العارض للتعليم اقول ح الخ

يخرج وضع السطوح والخطوط قوله ولا مخلص عنه الا القول
بان الوضع لا يعرض الا للطبيعي فقط ومع كون وصف
التعليمي وغيره به بالعرض فيكون ذا وضع بالعرض كالكم
بالعرض قال بالقياس الى النسبة ليس المراد ان النسبة
الاخرى هي طرف النسبة على ما يتوهم من العبارة من ان
نسبة الابوة هو ذات الاب لا البنوة بل المراد ان
النسبة الاخرى لا تنفك عنها في العقل قال ثم ينقسم
الى هذه الثلاثة فهما اقول وجه ما نقله عن الشيخ ان
الملك ان كان عبارة عن نفس كون الشيء بحيث يحيط
بكله او ببعضه ما ينتقل بانتقاله على ما فسره الشارح يتوجه
عليه ما اورده قده عليه انه كان من مقولة الاضافة
بناء على ان المحيطية والمحاطية متضايفان وان كان عبارة
عن الهيئة المترتبة عليها على ما اختاره قده عليه ما سيورد
عليه الشارح انه لا دليل على وجود تلك الهيئة ولو دل دليل
عليه فكانت من مقولة الكيف وان جعلت عبارة عن الهيئة
الاخرى الغير المتكررة ففيه عدم دلالة الدليل على تحققها
وهذا بخلاف الوضع اذ لو جعل عبارة عن نفس نسبة بعض
الاجزاء الى بعض والى الامور الخارجية لم يتوجه شيء
فان قلت مثل هذا يرد على حد الاين قلت يجعل الاين

الاين عبارة عن نفس الحصول في المكان على ما فسره الشارح لا الهيئة
المترتبة عليه حتى لا يثبت بالدليل فان قلت الحاصلية في المكان
متضايف لكون المكان محصولا فيه الا ان حصول الشيء فيه اعتبر
بالعرض صفة للمكان وقد قال بعض المحققين ان المطابقية
بالفتح ليس هو امر مغاير المطابقية بالكسر متضايف لها كما
هو المشهور الا ان الفهم بل ليس الموجود الا المطابقية بالكسر
وهي صفة للفاعل واما ما هو بالفتح فهو نفسها معتبرة
بالعرض صفة للمفعول فمطابقية المفعول ليس سوى مطابقية
الفاعل له هذا وانت تعلم ان هذا يمكن ان يجعل الملك نفس
نسبة المحاطية الى المحيط ولا يلزم تكرر النسبة بالذات حتى
يصير من مقولة الاضافة فتامل جدا قال ولهذا اورد
مثالين لا يخفى ما في المثال الثاني من المناقشة قوله ويراد
به الحالة القارة لا المعنى المصدري الغير القارة اشارة الى
ان في تسمية الحالة بالانفعال تحقق امور احدها في الانفعال وهو التأثر
التدريجي وثانيها في الحالة وهو التسخن التدريجي وثالثها
السخونة العارضة للماء وهو من مقولة الكيف وكان المراد
بما رواه ان الفعل قد يطلق على الحاصل بالمصدر فاذا عبر عن
التسخين والتسخن بلفظ يمكن حمله على معنى الاثر وهو السخونة
وقد عرفت انه كيف لا فعل بالمعنى المراد ههنا فلهذا عبر

بلفظ اي يفعل لان المضارع لدلالته على الزمان يدل على الامر
الذي يجي الغير القارة وهو المعنى المصدري دون الثابت
وهو الكيف وكذا اذا عبر بلفظ ان يفعل لانه ايضا صيغة
الفعل ولاشتماله على الزمان يدل على الامر الغير القار
وايضا المراد التاثير والتاثر اللذين يجيان على ما سيصرح
قده وصيغة الفعل يدل عليه دون لفظ المصدر ولعل
هذا اظهر مما ذكره الشارح فتامل قوله قده اذ لا مدخل للزمان
في التسمية يعني لا يلاحظ خصوصية الزمان من الماضوية
او المضارعية والا فملاحظة اصل الزمان ضروري لا بد
منه ليدل به على انه غير قار قوله قده يتوقف على بيان امور
ستة فجملة كل منها يتوقف على امور ستة واما كونها
اجناسا عالية فيتوقف على امرين اخرين مع ذلك عدم
كون ما فوقها جنسا وكون ما تحتها جنسا وظاهر بيانها
ايضا متعسر غاية التعسر قوله قده اي دوام وجوده واستمراره
فلا يلزم كونه ممتنعا اقول ينبغي حمل الثبات على كونه قار
الذات اي مجتمع الاجزاء واما حمله على الدوام كما فعله
قده فيقتضي دخول الاعراض الانية في الحركة اذ الآني
ممتنع دوامها الا ان يحمل على ما مر حتى يتوجه النقض بها ايضا اذ
الآنيات ممتنع اجتماع اجزائها اذ لا اجزاء لها حتى يمكن

يمكن اجتماعها فيصدق انه يمتنع اجتماعها الا ان نقول المراد بالاجتماع
قرار الذات ان يكون له اجزاء يمتنع اجتماعها كما هو الظاهر من
اللفظ فتدبر قوله قده فان عدم قراره بسبب محله الغير القار
المتصرم ذاته وبالعرض للحركة اقول فيه نظر لان عدم قرار الزمان
وامتناع اجتماع اجزائه ليس من جهة محله الذي هو الحركة وذلك لان
ما هو التقدم والتاخر الذي لا يجتمع معه المتقدم مع المتاخر
عرض ذاتي لاجزاء الزمان وعروضه لغيرها بواسطة الزمان
وظاهر ان التقدم والتاخر المذكورين قريب من معنى التقضي
والتجدد وهو عبارة عن عدم القرار قال المحقق في شرح
الاشارات ان الزمان ليس له هوية غير اتصال الانقضا
والتجدد وذلك لان الاتصال لا يتجزى الا في الوهم فليس لاجزائه
بالفعل وليس فيه تقدم ولا تاخر قبل التجزية ثم اذا فرض له
اجزاء فالتقدم والتاخر يلحقانها بعروض لحوقهما له ويصير
الاجزاء بسببهما متقدما ومتاخرا بل تصور عدم الاستقرار
الذي هو حقيقة الزمان يستلزم تصور تقدم وتاخر للاجزاء
المفروضة لعدم الاستقرار لا بشيء آخر وهذا معنى لحوق التقدم
والتاخر الذاتيين له واما ماله حقيقة غير عدم الاستقرار
يقارنها عدم الاستقرار كالحركة وغيرها فانما يصير متقدما
ومتاخرا بتوسط عروضهما له انتهى ولا يخفى دلالته على ان

على ان عدم الاستقرار لازمان لذاته والحركة من جهته من
غير عكس على ما ذكره قده وقد علمت ان الحق ما ذكره المحقق
قوله قده هذا هو الكيف المعروف فيما تقدم ولا يخفى ما فيه من
المناقشة اذ فيما تقدم اعتبر قيد الانقسام احترازا عن النقطة
وههنا لم يكن مذكورا قوله قده والاشتد قد يكون وفيما
اقتصر عليه بناء على ان الحق عنده ان الحركة من مقولة
ان ينفعل كما صرح به في دفع الاشكال في الحواشي التي
بعده ومنهم من اختار في دفع هذا الاشكال ان الحركة
في كل مقولة من تلك المقولة فالاين منه قار كما في السكون
الايني ومنه سيال وهو الحركة الاينية وكذا الكيف منه
قار كالحرارة القارة مثلا ومنه سيال كالحرارة الاخذة في التسخن
بالنار ما دام متسخنا وعليه فقس ولعل هذا اقرب الى
الصواب فتأمل قال غير ان ذلك الغير في القطائع هو
النسبة فيه مناقشة بان ذلك في الجميع هو غير النسبة
لان ذلك في غيره هو طرف النسبة وفي القطائع ايضا كذلك
فالحق ان يقال يتحقق في القطائع شيء غير ذلك المشترك بين
الكل وهو النسبة لكنها ليست مما يتوقف تعقل المضاف
عليه بل كان معه فتأمل قوله قده كما قيل في النقطة اقول
نعم لكن يمكن ان يقال ههنا امران احدهما انها مقولة على

على مختلفات الحقائق لكن كانت جنسا مفردا فلا يقبل في حصر الاجناس
العالية في العشرة او الثلاثة وتنبيها انما لا نقول انها داخلة في
مقولة الاين او الكيف مثلا فالنقطة مثلا يمتنع وقوعها في مقولات
الاخر بل نقول الحركة في كل مقولة من تلك المقولة كما اشرنا اليه
انفا واما اختيار انها داخلة تحت مقولة ان ينفعل فيتوجه
عليه ان الكلام في نفس القبول لا في قبول الجسم له وانفعاله
وظاهر انه لا يكون من مقولة ان ينفعل والحق انه ان اريد
بالحركة التحرك وقبول الكيف او الاين مثلا فالحركة من مقولة
ان ينفعل وان اريد ما ينفعل به الشيء كالحركة والبرودة
مثلا فالحركة في كل مقولة من تلك المقولات فافهم هذا هو التحقيق
اللائق في المقام وقوله عن المشهور لان المشهور ان مقولات
العرضية تسعة وبعده انما تمت وهذا الاشكال انما يتوجه على
هذين المذهبين واما على من قال بانها اربعة واحدها الحركة
فلا اشكال قال نقلا عن كونها عاليين اشارة الى منع
اخر وهو انه يجوز ان يكون جنسا مفردا فلا يقدح في الحصر
المذكور هذا وانت تعلم ان النقض بمثل الوحدة والنقطة يحتمل
امرين احدهما انها خارجة عنها بان لا يكون شيئا منها فح كان
الجواب بانها نوعان او جنس مفرد ان صحيح وتنبيها انها
نوعان من العرض كان ينبغي وقوعها تحت شيء منها وهو لا

فح لا يكفي منع كونهما جنسين عاليين بل ينبغي ان يبين انهما لا يندرجان
تحت جنس اصلا وكونهما تحت جنسين مفردين ولا يندرجان تحت
شيء منها وهذا لا يقدح في المطلب المقصود ههنا فتأمل ثم اعلم انه اشكل
الامر على الآن السابق لانه موجود عندهم تحقق سابقيته ازليا
المعتد ويكون داخلا تحت الكيف بمقتضى تعريفه وليس شيئا
من الانواع الاربعة فتأمل **قوله** ولا يقتضي القسمة واللاقسمة
في محلها اقول قد عرفت ان قيد اللاقسمة كان يخرج النقطة
والوحدة ثم اراد او حاملها في تعريف الكيف فبغير اسقاط
قيد اللاقسمة لو اما حمل اللاقسمة على انه صفة للمحل وان فيقع
في او حاملها في التعريف لكن جعل القيد المذكور بعد في الكلام
وهو ظ **قال** يجوز ان يكون حلول لحلول زايد على الحلول
اقول هذا ظاهر الفساد لان الحلول نسبة بين الحال والمحل
على ما هو المفروض والنسبة خارجة عن الطرفين ومغايرة
لهما على ما مر وايضا لو الحرارة مثلا اذا كانت قائمة بنفسها كانت
حرارة بنفسها ونفسها حارة بها واذا كانت قائمة بالغير كان
وصفا له وكان الغير حارا بها وكذا الكلام في ساير الاوصاف
كالوجود وظ ان الحلول القائم بالابوة مثلا صفة لها قائم
بها فكان الغير حالا بها فلو كان الحلول حالا بالغير كان حالا له
بحلول آخر قائم به هذا والمنع الثاني المنقول عن الحواشي

الحواشي يحتمل وجهين احدهما ما قرره الشارح وهو ان يكون بعض
النسب موجودا لكن الحلول ليس من النسب الموجودة وثانيهما
ان الحلول العارض للابوة مثلا موجودة لكن حلول الحلول
كان غير موجود ولم يلتفت الشارح اليه لان الحلول لو كان صفة
من شانه الوجود الخارجي لم يكن اتصاف الشيء به الا بوجوده
وجودا خارجيا حتى لا يلزم تجويز كون الجسم ابيض بالبياض المعدوم
ومتحركا بالحركة المعدومة فان ذلك سفسطة كما مر جوابه **قوله**
واعلم ان ههنا اشكالا اقول هذا الاشكال ظاهر الدفع وذلك
لان المساواة هو الاتفاق في الكمية على ما سيشير اليه الشارح
او عدم التفاوت في الكمية عما من شانه التفاوت فيهما وعلى
التقديرين لا يتصور في الوحدة واما المساواة العارضة
بملاحظة الوحدة فهي بمعنى الاشتراك وليس مرادا ههنا فيظهر ان
المساواة المراد ههنا لم يتحقق بملاحظة الوحدة من غير ملاحظة
الكمية مطلقا وذلك ظ **قوله** ولو تأمل من صنف ليس بكلام
قد دل على الخلط بين الواسطة في العروض التي هي المقصود فيما نحن
فيه وبين الواسطة في الاثبات على ما يتوهم من لفظ حاشاه
من ذلك بل مقصوده ان العقل يجد من نفسه ان ثبوت
المساواة واللامساواة بمعنى عدم الملكة لغير الكم بالذات
انما يكون بواسطة عروضهما لما هو كم بالذات ههنا واما عروضهما

لما هو كم بالذات فيحكم العقل بانه لا يكون الا للذات وهذا الكلام
حق يظهر لكل من ينصف من نفسه مع سلامة فطرته وانت خبير
بانه يمكن دفع ما اورده قده من المناقشة على المنقول من شرح
الملخص بان يقال المراد ان خصوصية الجسمية التي لها مدخل في
عروض المساوات والمتفاوتة ليس الا من جهة ما هو كم فيها
لا لنفسها ولا لغيرها مما ليس بكم وحاصله يرجع الى ما اوماه
قده في الحاشية التي حقق فيها حديث عروضهما للكم بالذات
ولغيره بواسطته قوله وما ان هذا المعنى من جهتها اقول
لا يخفى ما في الوجهين من التعسف وقد اومى اليه قدس سره
في آخر هذه الحاشية والحق ان كلا منهما عرض اولي للكم وليس
جعل احدهما واسطة في ثبوت الآخر للكم اولى من العكس وما ذكره
قده من الوجهين يدل على تحقق اللزوم بينهما وان عروض
القسمة للكم لا يتصور بدون عروض المساوات له لا انه منشأه
ومتأخر عنه بالذات الا ترى انه يمكن ان يقال عروض المساوات
للعدد والمقدار من جهة ان اجزائه المحققة او المفروضة
موافق لاجزاء الآخر وعروض عدم المساوات من جهة ان
جزئه موافق لجزء الآخر وجزء الآخر موافق له فتامل قوله
هذا الجواب طائل تحته والا لم يحتج تعريف الكم اقول نظر العلامة
على الشق الاول منه فيما ذكره الشارح ولا يرد عليه ما اورده

اورده قده عليه اذ تعدد الغير المتناهي غير موجود وعادة التقضي
لا بد ان يكون متحققا والجواب بانه وجود في الذهن انما يكون
اذا تصوره الذهن مفصلا اوقع تحقق الغير المتناهي واما
اذا تصوره على الاجمال فلا تحقق الكثير بالفعل سيما الغير المتناهي
بل الجواب ان عند الحكماء تحقق العدد والغير المتناهي وهو وجود
النفوس الناطقة وذلك لان بدن الانسان من الانواع
المتولدة التي لا يمكن حدوث شخص منها الا من نوع قديم
قديمة وظاهر ان كل شخص من البدن حادث فلا بد من ابدان
حادثة غير متناهية لكن لما لم يجب اجتماعها لم يكن محالا وعندهم
لا يجوز ان يتعلق نفس واحدة باكثر من بدن واحد اما
في زمان واحد فقط واما في ازمنة متعاقبة فلبطلان التناسخ
فيلزم لا محالة وجود نفوس غير متناهية ولما لم تنعدم النفس
بعد خراب البدن يلزم اجتماع عدد غير متناه منها في الوجود
وهو المطلوب ثم لما لم يتحقق الترتب بينها لم يكن باطلا عندهم
وانت خبير بان ترتب لا بد ان يكفي لاجراء دليل التطبيق
في النفوس المتعلقة بها اوقع تمايز تلك النفوس بان يكون
فيها اول وثان وثالث وهكذا فقد بر قال ش وان كانت
كذلك اذ لا يوجد بين اجزائه احد مشترك هذا اجواب بعد
الادون على سبيل التنزل واقول فيه بحث لان الحركة بمعنى

المقطع الذي كان الكلام فيه انما يحصل من استمرار المتوسطة وحصولها
نسبتها الى حدود المسافة كما ان الزمان يحصل من استمرار الآن
السيال ونسبته الى الحركة والزمان بحال القطرة النازلة
والشعلة الجوالة الفاعلتين للدائرة والخط المستقيم وكما
تحقق في زمان منتهى الحد المشترك كذلك تحقق في الحركة وكيف
تحقق الا الممتد المتصل بدون الحد المشترك والجواب ان
الحد المشترك على ما علمت كان بحيث اذا انضم الى احد القسمين
لا يفضل بسببه والحركة التوسطية لما كانت حالة في الجسم على
السريانية وكانت منقسمة بانقسامه لم يكن حكمها كذلك وكذا الحال
في القطرة والشعلة بل المتحقق فيهما من الحد المشترك ما هو من
قبيل الخطوط والسطوح وهي في الحقيقة متحققة في مقدار القطرة
والشعلة لا في جوهرهما وما يتحقق من قبيله في الحركة اما الآن
الذي هو الحد المشترك بين اقسام مقداره واما الخط والسطح
الذي هو الحد المشترك بين اقسام المنطبقة عليها كما يتحقق الحد
المشترك في الصورة الجسمية بسبب تحققه في مقداره الذي
هو الجسم التعليمي فتدبر قال وحصول الماضي كان على سبيل
الانقضاء هذا اشارة الى تزييف الدليلين المذكورين لمن توهم
نظرا الى الدلالة على ان غير القار لا يكون موجودا بعد الاشارة
الى ما هو نقيض ما استدل عليه وتقرير الجواب عن الدليل الاول

الاول ان قوله لم يكن الموجود بتمامه موجودا بل بعضه مسلم ان
اريد به انه لم يكن موجودا على سبيل الاجتماع او انه لم يكن في آن
بل البعض ايضا كذلك لان بعضه ايضا غير قار ولا نزاع فيه
وممنوع ان اريد انه لم يكن موجودا اصلا وذلك لان وجود الاشياء
على نحوين على سبيل الاجتماع وعلى سبيل الانقضاء وما نحن فيه
وان لم يكن من قبيل الاول لكنه من قبيل الثاني ونقول على
نحوين وجودها في الآن ووجودها في مجموع الزمان وان كان
الثاني نفس الزمان فنقول وجودها في نفسها بضرب من الخفاء
وحصر الوجود في الاول عين المتنازع فيه وعن الدليل الثاني
ان الماضي قد فات بمعنى انه لم يكن موجودا في الحال لكنه موجود
في نفسه كذلك المستقبل قال فان الزمان غير قار الذات
مطلقا فان قلت الزمان قد يطلق على الآن السيال وهو ليس
غير قار الذات لانه بسيط لا اجزاء حتى يقال لا يجتمع اجزاؤه
فقوله مطلقا غير صحيح ولم يلزم مما ذكره ايضا قلت مراده ان
الزمان الذي هو كم غير قار الذات مطلقا والآن السيال
ليس بكم والدليل عليه ان الكلام في اقسام الكم قال لا
اريد بها نفس الامتدادات وهذا المعنى في الطول ما ذكره
اولا وذلك لان المراد بالامتداد الممتد المنقسم في جهة
واحدة وهو الخط وفي العرض ما ذكره اولا في الحاشية وهو

السطح وهو العمق كما ذكره اولا وهو الثخن المطلق اى الجسم التعليمي
ففي الكلام مسامحة وهكذا في قول الشارح ومع هذا التقدير يكون
كل خط طولا اه اذ ليس يلزم مما ذكره ان يكون كل خط طولا وكذا
في الباقيين فتدبر واعلم انه قد يطلق الطول والعرض في اصطلاح
اهل الهيئة على طول البلدان وعرضها وطول الكواكب وعرضها
ومع كان للطول سبعة معان وللعرض ستة معان والحصر المستفاد
من عبارة انهم ليس مقصودا اذ كان المراد حصر المعاني المتعارفة عند
العامة لا عند الطائفة المخصوصة قوله شيء ما يكون القوى
مؤثرة في الاشياء ارادوا بالاشياء الحركات بانواعها وبيانه ان
القوى قد تتصف بصفات الكم كقبول القسمة وقبول التساوي
والتفاوت ومع ليست كما انها فاتصافها بها اما من جهة
الكم المتصل واما من جهة الكم المنفصل والاول باعتبار
وقوع اثرها في الزمان الطويل والقصير والثاني باعتبار وقوع
اثره مرات كثيرة او قليلة هذا ما ذكره قده موافقا لما اشتهر
بينهم واقول يمكن ان يبين اتصافها بها من جهة ان العقل
بمعونة الوهم ينتزع من الاقوى امثال الاضعف فهذا وجه
آخر لاتصافها بصفات الكم من جهة نفس ذاتها وتجزئة نفسها
لا من تجزئة آثارها وان كان تجزئة نفسها وصدورها من
العقل بمعونة الوهم من جهة ملاحظة آثارها ولا يخفى عليك ان

ان يجرد ذلك لا يصير واحدا في القسم الثالث الذي ذكره قال
ولذلك يقدر الزمان بالمسافة ههنا اشكال وهو انه اذا فرض
حركتان في زمان واحد في مسافتين او بالعكس فيلزم من لزوم
الانطباق تساوي المسافتين الطويل والقصير والزمانين كذلك
في عكسه والجواب عنه بوجهين احدهما ان الحكم اعتبر في مفهوم
التساوي كون المنطبقين من جنس واحد ولا يكفي في التساوي
مجرد الانطباق ودفع الاشكال ح ظاهر وثانيهما ان هذا الحكم
انما يلزم من مساواة الحركة للكل من الزمان والمسافة ففي الفرض
المذكور يلزم مساواة احدى الحركتين مساوية للزمان الثاني
للحركة الاخرى الثانية لمسافة الحركة الاخرى فيلزم مساواة
مسافة الاولى لمسافة الثانية في نقول المسافة للحركة بالذات واما
مع الزمان انما هو بالعرض فيرجع الى مساواة الزمان لنفسه
حقيقة والتغاير اعتباري ومع يخل الاشكال فتامل قال
ثم يعرض له من تلك الجهة اقول فيه مسامحة وذلك لان الحركة
ليست عارضة للزمان حالة فيه وكذا العكس بل المراد بالعروض
التعلق قوله او نقول الانطباق بمنزلة الحلول والمقصود
بقي ان يعبر بلفظ الحلول بل قال بلفظ الوجود وليس يتبعه
ان يقال لاحد المنطبقين انه موجود في الآخر قال دون ح
الزيادات المنفصلة الا الاصل المذكور فانها متناهية اذ [illegible]

مبحث تناهي الابعاد

المذكور اعنى تضعيف الخط المفروض الذي ذكره بقوله وجعلنا احدهما ضعف
الاصل واقول ما ذكره الشارح كلام حق وذلك لانه فرق بين تحقق
التزايد والتناقص فان في كل منهما تحقق زيادات مقدارية
غير متناهية بحسب العدد ومن المعلوم بالضرورة ان المقدار
الحاصل من الزيادة المقدارية الغير المتناهية غير متناه والا
واللاتناهي على سبيل التناقص يستلزم اللاتناهي على سبيل التزايد
من الجانب الاخر لانا نقول اذا كان على سبيل التناقص
فليس فيه الجانب الاخر اذ غير التناهي من حيث انه غير متناه
ليس له جانب وطرف فان قيل التزايد والتناقص متضايفان
وهما متكافئان في الوجود فاذا كان التناقص الى غير النهاية
فيتحقق ههنا تناقصات غير متناهية فيتحقق بازائها تزايدات
غير متناهية فيتحقق زيادات متزايدة الى غير النهاية قلت
يمكن ان يحمل اللاتناهي على سبيل التزايد الذي هو المحال
ان يكون ههنا مقدار معين وكان مقدار اخر زائد عليه
بازيد مما زاد الثاني على الاصل وهكذا او يتحقق فيه ما لا
انه غير متناه من جهة النقصان فلم يكن ههنا مقدار معين
لا يزال تتزايد عليه زيادات متزايدة فتامل فيه وفيه ما فيه
قوله قده لا نقيض الموجبة المثبتة للحكم في الكل من حيث هو كل
اقول فيه نظر اذ لنا ان نقول مرادنا من قولنا الزيادات

الزيادات في بعد ان كل واحد منها في بعد اي واحد كان كما هو الظ
ومع كانت السالبة الجزئية المذكورة نقيضا له لا محالة فاندفع منع
التناقض ثم نقول كون كل واحد من الزيادات الغير المتناهية
موجودة في بعد واحد من الزيادات الغير المتناهية موجودة
في بعد واحد اي بعد كانت الزيادات الباقية المزيدة عليها
موجودة فيه ملزوم لكون المجموع موجودا فيه وذلك مستلزم
لكونه غير متناه مع كونه محصورا بين حاصرين الى ان قرب الجواب عنه
بهذا التقرير هو ان بين السالب الذي كانت نقيضا للموجبة
المذكورة هو ان بعضا من الزيادات لم يكن موجودا في
البعد الذي يوجد فيه الزيادات الباقية الغير المتناهية
بمعنى انه لم يكن تلك الزيادة الموجودة مع الباقية في بعد
واحد وبطلانه ممنوع بل هو عين النزاع اذ حاصله يرجع الى انه
يتحقق بعد يوجد فيه جميع الزيادات الغير المتناهية وهو عين
النزاع وبالجملة فهذا المحل من كلام المصنف لا يمكن حمل اللفظ عليه لو
لم يكن الظاهر مما حمله عليه قده ولم يكن مساويا في الظهور فلا اقل
من ان يكون محتملا فحمله قده ان يرد وفي البعد في قوله الزيادات
في بعد وبين ان كان المراد البعد في الجملة فظاهر من البحث مما فعله
قده وان كان المراد البعد الواحد فالظاهر من ما ذكرنا قوله قده
ومع ذلك فيقول في اثباته اقول ما ذكره اولا ليس الا التوضيح

المقدمة الممنوعة وتحريرها بوجه اظ وليس فيه دليل وبرهان
عليها والمقصود ذلك وكونها بديهية يكفيه التنبيه بعبارة اوضح
غير مسلم واما ما ذكره من الوجوه الثلثة فلا يتم شيء منها مثلا
نقول لم لا يجوز ان نسبة مقدار الزيادات المجتمعة في كل بعد في جميع
المراتب الى الزيادات الاولى كنسبة عدد الابعاد المجتمعة
في هذه المرتبة الى البعد الاول اي الى الواحد لكن الكلام
في ان الزيادات المجتمعة في بعد واحد في كل مرتبة ليست الا متناهية
بحسب العدد وكان المقدار الحاصل منها ايضا متناهيا وكون عدد
الابعاد والزوايد غير متناه لا يقتضي كون تلك العدة مجتمعة في بعد
واحد بل هو عين النزاع واول المسئلة وهذا ايراد ثالث
وجه عدم التمام في الاول فقس عليه الثاني والثالث قوله
ومن ههنا ظهر فائدة اعتبار التساوي اقول لم يظهر فائدة
اعتبار التساوي الا في الوجه الاول والثالث اذ اعتبر
فيه ثبات النسبة بين المقدارين واما الوجه الثاني فالذي
مداره على النسبة بين عدد الزيادات وعدد الزيادة
الاولى مشابهة لنسبة عدد الابعاد المشتملة عليها الى البعد
الاول وكذا في الوجه الثالث اذ بني على ثبات النسبة العددية
الاتحاد فلم يظهر بل يظهر ان التساوي لا دخل فيه اصلا
وذلك ظ قوله وحينئذ يمكن ان يبلغ عدد الزيادات اقول

اقول هذا ايراد على القائل المحقق المذكور لكن لم يتم كما لوجوده الممنوعة
وذلك لان مساوات عدد الزيادات المجتمعة في بعد واحد لعدد
الزيادات والابعاد المشتملة عليها مسلم لكن الكلام في ان عدد
الزيادات المجتمعة في بعد واحد لا يكون الا متناهيا في جميع
المراتب قوله وفي الحواشي القطبية وفيه نظر اذ قوله لا بيان لها
من برهان اقول كانه لم ينظر الى ما ذكره المص بقوله لان الشيء
وذلك لان كلامه بعد التحرير على ما وجهه قد يرجع الى منع
المقدمة التي استدل عليها المص وذلك لان شيئا من مقدمات
ما استدل به عليها لا يتطرق اليه المنع وتوجيه كلام العلامة
على ما ذكره قد يرجع الى ما اورده المص بقوله ويمكن ان
يقول الزاوية المستقيمة الخ توضيحه انه ان اريد باول نقطة
حصلت التقاطع معها في الخط الغير المتناهي الاول المفروض
اي اول نقطة مفروضة من النقاط المفروضة وبعبارة اخرى
اي نقطة فرضت اولا في الخط الغير المتناهي فلا شك في تحققها و
فيه وذلك لا ينافي امكان توهم نقطة فوقها كانت التقاطع متحقق
معها بعد الفرض وان اريد اول نقطة مفروضة فيه لا يمكن
توهم نقطة اخرى فوقها فتحقق مثل هذه النقطة في الخط الغير
المتناهي ولزوم هذا الاول لاجل التقاطع ليس بضروري في التقاطع
ههنا بل ممتنع في كل ما يحصل بالحركة مثلا التقاطع المتحرك بالتوسط

بين المبدا او المتحرك المنتهى وكونه مباينا ومفارقا للمبدا ليس
اول بهذا المعنى او كل نقطة فرضت في المسافة اعتبرت انها اول
كان بين المبدا وبينها مسافة فيقع اثناء المسافة حصول التوسط
والمفارقة اما قلنا لكان مسافة الامتناع تتالي النقاط ثم تحقق
نقطة فرضت اولا فلو كان الاول بالمعنى الاول ضروريا لم
يتحقق حركة اصلا كما قررنا بل اللازم تحقق بالمعنى الثاني وكذا
حدوث الشيء لا يستدعي الاول بهذا المعنى بل يقتضي كونه مسبوقا
بالعدم وهو حاصل ومن هذا ظهر ان ما اورده الشارح كما هو حق
ايضا لا يرد ما نقله قده من البعض فتامل **قال المص** تمكن تنصيفها
الى غير النهاية اقول لا حاجة لاثبات المط الى دعوى كون
الزاوية قابلة للتنصيف الى غير النهاية بل يكفي ان يكون كل نقطة
فرضت انها اول نقطة المماس وقعت المماسة بنقطة اخرى
فوقها وذلك لان الزاوية الحاصلة عند مركز الكرة المفروضة
قابلة للتنصيف ومعلوم ان الزاوية الكبيرة لا يحصل الا بعد
الصغيرة وان المماس مع الفرق قائمة بزاوية اصغر من تلك
الزاوية وهي نصف تلك الزاوية فيلزم خلاف المفروض ومع
لا يتوجه ما ذكره الشارح بقوله ولقائل ان يقول اصلا لان
توجيه كلامه ما وجهنا به كلام المص قده ولا يخفى على المتامل ان
هذا الاعتراض وارد على هذا الدليل بجميع التقريرات لم يندفع

يندفع ثم لا يخفى انه لا حاجة الى دعوى تنصيف الزاوية بل يكفي
دعوى كون الزاوية قابلة للقسمة وكلامه قده في الحاشية حيث
قال فيقبل الانقسام ابدا ومبنى على ذلك وعبارة قوله سارية
بوجه ان الزاوية ليست حالة في السطح الذي هو محلها حلولا
سريانيا كيف والزاوية لا ينقسم الا من جهة واحدة والسطح
ينقسم من جهتين فما قال ان المراد السريان بوجه وذلك
كاف في مطلوبنا تم اقول بل لا حاجة الى اعتبار الزاوية بل يكفي
ان يبين الخط المتحرك من الموازاة الى المسامتة اذا تحرك الى
نقطة فلا شك انه قطع تلك الحركة مسافة وهي منقسمة لا محالة
فقبل قطعها بالتمام وبعد قطع بعضها كان له مسامتة بنقطة اخرى
فوق ما فرض انها اول نقطة المسامتة **قال الشارح** واللازم ظاهر
البطلان اقول فيه بحث لانه قطع مسافة غير متناهي الاجزاء
في زمان غير متناهي الاجزاء بحكم غير متناهي الاجزاء والمحال
هو كما قال العلامة في توجيه مذهب النظام والجواب ان الامور
الغير المتناهية اذا تعاقبت في الحدوث امتنع حصولها بتمام
ضرورة ان كل ما حصل انتهى وهذا ايضا في التوضيح كذا
ايضا **قال المص** لا تباينه على لزوم الشكل المتوقف على التناهي
من جميع الجهات وذلك لان الشكل هيئة حاصلة من الاحاطة
التامة تخرج الزاوية فظاهر ان الاحاطة التامة لا يتصور بدون

المتناهي من جميع الجهات وقيل عليه بسبب جزء الا حافظ الى قطعة
يحصل منه وهكذا لعينه لا بد ان يدخل في الشكل لانها ليست اعتبارية
وليست داخلة تحت شيء آخر وعدهم فر ان تعريفهم الشكل لا
يتناوله انه غير متحقق ولا يمكن الوقوع عندهم وعلى تقدير ان
لا يكون شكلا فلا ان الشكل المعين لا يتحقق بدون مشاركة
المادة فكذلك هكذا لعينه على الدليل القائم بالشكل قوله
يمكن دفعه بان عدد امثال الزيادات الواقعة في بعد واحد
بينها مساوات اقول فيه نظر لانه ان اريد ان عدد امثال
الزيادات الواقعة في بعد واحد منهما مثل بعد وجميع الزيادات
المفروضة كل منها في بعد اى جميع الزيادات الواقعة في تلك
المرتبة فمسلم لكن قوله فاذا كان الثاني غير متناه كان الاول
ايضا كذلك ظاهر الفساد لان الثاني ليس غير متناه لان جميع
الزيادات الواقعة في كل مرتبة ليست الا متناهية لانها ليست
زائدة على المرتبة تحتها كانت متناهية لا محالة الا بقدر متناه
فكانت متناهية وان اريد ان عدد امثال جميع الزيادات
الواقعة في تلك المرتبة والتي يقع في الابعاد الفوقانية عدد ما
مساو لعدد الزيادات الواقعة في البعد الواقع في تلك المرتبة
فظاهر البطلان قوله اذ لو كان للحركة اول زمان وجود
يلزم ان يكون لها اول فقط لا يكون الحركة معها مسبوقة

مسبوقة بما منه اخرى اقول مراد المحقق من تسليم ان للحركة اول
زمان وجود ليس مسلما بان لها اولا حقيقيا بمعنى انها متحققة في
آن لم يوجد قبلها في آن قبلها اصلا فان مثل ذلك لم يتحقق في
الامور الحادثة بالحركة كالمفارقة عن مبدا وكالتوسط بين المبدا
والمنتهى اذ لا يمكن تعيين آن هو اول زمان وجوده حقيقة
اذ كل ما يفرض اولا فلا بد ان يكون بينه وبين الآن الذي
كان آخر زمان السكون زمان كان المتحرك المفروض فيه متصفا
وكذا الزمان متصفا بالمفارقة من المبدا المفروض فيه كذلك متصفا
بالتوسط بين المبدا والمنتهى والا لزم تتالي الآنات وهو مستلزم
للقول بتركب الشيء من الاجزاء التي لا تتجزى وقد سبق
قدحه وايضا كان حدوث المفارقة مثلا بالحركة والحركة لا يمكن
تحققها الا في زمان فلا بد من تحقق زمان كان هو مسبوقا بها
الحركة ولزم الخلف بل مراده ان لها كانت حادثة كانت مسبوقة
بالعدم وفي ذلك ان كانت مسبوقة بزوال الموازات ويكفي ذلك
لكون الشيء حادثا يدل على ان مراده ذلك قوله فالحركة
وجودها مسبوقا بزوال الموازات فان زوال الموازات
لما كانت بالحركة فلم يكن وقوعه الا بعد مرور زمان كان في تلك
الزمان قابلا للقسمة غير النهاية وفي كل آن يفرض في اثنائه
يتصف الخط المستقيم المتحرك بعدم الموازات وبالمسامتة

ايضا لكن الحق انها آنية اقول اعلم ان حصول الشيء قد يكون
على سبيل التدريج وقد لا يكون فالاول ان يكون هناك هوية
اتصالية منطبقة على الزمان وكان حصوله شيئا فشيئا كالحركة
بمعنى القطع والثاني ينقسم الى ما يكون حصوله في طرف الزمان
فقط كالوصول الى منتصف المسافة للمتحرك اليها او حاجز كحدوث
او طرف ذلك لا يكون الا آنيا فقط ومثل هذا الحصول
غير تدريجي والى ما يكون حصوله في الزمان لا بمعنى ان له هوية اتصالية
منطبقة على الزمان بل بمعنى ان يكون متحققا في كل آن يفرض
في ذلك الزمان وهذا ينقسم الى ما يكون حصوله في الزمان فقط
وذلك كالتوسط بين المبدا والمنتهى فانه حاصل في كل آن
يفرض في اثناء زمان حصوله وهو زمان الحركة ولم يحصل في
شيء من طرفي هذا الزمان والى ما يكون حاصلا في الزمان وفي
طرفه ايضا وذلك اما ان يكون حصوله في كل من طرفي زمان حصوله
كالسكون اي كون آخر اي حصول شيء في آن من الآنات
المفروضة في الزمان محدود بان يسوى كان طرفا او مفروضا
في نفسه فانه يحصل في آن ويبقى زمانا وكان حاصلا في منتهى
ذلك الزمان ايضا وقد يكون في الطرف المنتهى دون المبدا
كالمفارقة من مبدا الى زمان الوصول له فان ليس له آن
معين كان مبدا وجوده اول آن يفرض انه مبدا وجوده

وجوده فوجوده متحقق في آن آخر قبله كما علمت والسكون من هذا القبيل
وقد يكون بعكسه كالوصول الى المنتهى فانه حاصل في الزمان وطرفه
المبدا دون المنتهى او انتهائه وانقطاعه فانه كان بالحركة وهي
غير حاصلة في الطرف المنتهي واذا علمت هذا فنقول ان ما لم يكن
حاصلا في طرف الزمان هو المبدا لا يلزم ان لم يكن له اول حقيقي
مع نقطة معينة والا لكان حاصلا في الطرف المبدا وما لم يكن
حاصلا في الطرف المبدا لم يكن له منتهى حقيقي غير منقسم كالوصول
والتوسط وما ذكره قدس سره من ان السابقة آنية اراد بها انها
غير تدريجية فسلم لكن غير التدريجي قد يكون زمانيا وان اراد
ان حصولها في آن فقط او فيه وفي الزمان الذي بعده فقد
عرفت انه ليس كذلك ثم اقول هذا الدليل منقوض بصورة انتقال
الخط من وضع كونه قائما على الاخر عمودا عليه الى وضع الحادة
والمنفرجة اذ ليس هناك اول حقيقي آني مع نقطة معينة تعين كما ذكره
محكمة في الدليل بل يلزم بمقتضى هذا الدليل ان لا يقع حركة اصلا
من مبدا معين لانا نقول الحركة لما كانت حادثة كان لها مبدا
معين لانا نقول الحركة لما كانت حادثة كان لها مبدا اي نقطة
معينة كانت مبدا لانتقال الجسم بكونه متحركا ولم يكن توهم نقطة
كذلك اولى مما فرض فيها نقطة مبدا لكانت الحركة حاصلة قبلها بشيء
مما فرضنا مبدا قال بمعنى سلب تقاصى فان قيل اذا كان الانفصال

شبهة م

في تلك الجهة متساويا وظاهر انه في المبدأ معدوم ايضا بفرض تطابق
المبدئين وكذا في الوسط لانساق النظم فيلزم ان لا يتحقق
الزيادة والنقصان ايضا والمفروض خلافه اقول الزيادة والنقصان
مستلزم بمعنى انه ينقص من احد الخطين زيادة ولا ينقص من الآخر
لا يمنع ان ينقص احدهما في جهة من الجهتين وينقص الآخر منه
في تلك الجهة اذ حاصله يرجع الى ان احدهما ينقطع قبل الآخر
وقد فرض لا تناهيهما وارادوا بالنقص والصغر في هذا الموضع
هو التفاضل والتقاطع المذكور لا عدم التناهي مطلقا ويمكن
توجيه كلام الامام بوجه آخر منه وهو ان يختار بازاء كل
واحد من اجزاء الجملة الزائدة واحدة من الناقصة ولا يلزم
تناهي الزائدة والناقصة لان ذلك كما كان للتناهي فقد يكون
لعدم تناهيهما فتأمل **قوله** ولقائل ان يقول الخط الغير المتناهي
يمكن تجزئته باجزاء متناهية اقول لقائل ان يمنع ذلك لان الغير المتناهي
لا يمكن تنصيفه ولا تربيعه الى غير ذلك لو سلم فلعله لا ينقسم الى
اجزاء متناهية لا بمقدار المفروض لخط **ج** وكما لا يمكن تقسيم خط
كان عشرة اذرع ونصفا الى اجزاء متناهية بذراع وهذا في
الحقيقة اعتراض على تقرير الخصم المشتمل على تقسيم الخط الغير المتناهي
متساوية لخط **ج د** وانت خبير بانه يمكن ان يحتج على تناهي الابعاد
بالتطبيق من غير حاجة الى مؤنة تقسيم الخط الى اجزاء متساوية

متساوية بل يكفي ان يقال اذا انطبق احدهما على الآخر بالتوهم
بان كان مبدأ احدهما على الآخر بالتوهم بان كان مبدأ احدهما
منطبقا على مبدأ الآخر فالتفاضل لا يمكن ان يتحقق في جانب
المتناهي ولا في الاوساط لاتصال الخطين فلا بد ان يكون
ذلك في جانب الغير المتناهي فيلزم انقطاع الناقص فيتناهى
الزائد لزيادته عليه بقدر متناه فكان متناهيا والآخر
من الامام يرد على هذا التقرير ايضا وحاصله انه ما وجهنا
لا ينقطع الناقص ولا يلزم منه المساوات لان عدم الانقطاع
لاجل عدم التناهي لا للمساوات ولا يخفى تقريره على توجيه
الخصم فتأمل ولا يخفى ان تقرير الخصم للاعتراض هنا قوي
اذ في غير المتناهي لا يتحقق الحدود ضرورة لا تناهيه من جهة
ولا يتصور الحد من تلك الجهة واما في التقرير الآخر
المذكور في الشرح والحاشية فيقول الموازات في جميع الحدود
مسلم ولا يلزم المساوات والموافقات في الخط يستلزم انطباق
المبدأ بالمبدأ والمنتهى بالمنتهى واما اذا كان الخطان
غير متناهيين في جهة فالموافقات في جميع الحدود انما يستلزم
انطباق جميع اوساط احدهما باوساط الآخر لا انطباق
كل احدهما بالآخر اذ ما من عند كل حد معين من الخط الغير
المتناهي يبقى من الخط ما هو غير متناه لان المبدأ [illegible]

المخطوط منه وان يوجد من الغير المتناهي بعد اسقاط المتناهي يكون
غير متناه لا محالة ولا يخفى ان ما ذكرنا ينبغي ما اورده قدس سره
وذلك لان مراد الشارح ان المساوات بهذا المعنى بمعنى الموافاة
والمطابقة بين الخطين مثلا في الحدين اي المبدء والمنتهى
فقط ان هذا المعنى يختص بالمتناهي وكون الحدود المفروضة
في احد الخطين منطبقا على الحدود المفروضة في الآخر مع كونهما
غير متناهيين ليس معنى المساوات المقصودة ههنا ولو كان
مراده ان كل ذراع مساو لذراع آخر من الخط الآخر بمعنى
ان لكل ذراع حد ان وكان متناهيا ويلزم منه مساوات
احد الخطين للآخر فالملازمة ممنوعة والسند ظاهر ولا يخفى
ان ما ذكره قدس سره من التشنيع على الشارح في هذه الحاشية ليس في
موقعه والعلم عند الله عز شانه اقول يمكن المناقشة في ابطال البعد
الغير المتناهي انه لو وجد خط غير متناهي ولم يكن جوهريا فلا
محالة يتحقق سطح غير متناهي في جانب ثم نقول نفرض خطا آخر
موازيا له في ذلك السطح وكان ذلك البعد بينهما جزء ذراعا مثلا
ثم نفرض ان يتحرك الخط المفروض ثانيا الى جانب هو المفروض
اولا مع فرض بقاء مبدء الخطين بحاله ثم نقول فحينئذ يلزم ان لا
الخطان لان الاستقامة يقتضي التوازي والتوازي بان
لابد ان يتلاقيا اذا اخرجا الى غير النهاية فالاستقامة تقتضي

يقتضي ان يتلاقيا عند اخراجهما الى غير النهاية وههنا قد فرض خروجهما
الى غير النهاية فبالضرورة يتلاقيان بانتهاء حركة كانت واذا
تلاقيا فلا يمكن تلاقيهما بنهاية الخطين اذ قد فرض لا تناهيهما
فتعين ان لا يتلاقيا توسطهما فيلزم ان يتحرك الخط الثاني
في الزمان المتناهي القصر مسافة غير متناهية وذلك لان
مبدء الخطين الى موضع الملاقات كان متناهيا واذا فصل
من غير المتناهي المتناهي بقي الغير المتناهي واذا فصل لا
من نقطتي اول نقط الملاقات بين الخطين لان كل نقطة ملاقات
حادثة كل نقطة فرضت انها اول نقط الملاقات يقول
كانت الملاقات فوقها بنقطة اخرى كان قريب مما فرض
برهان السلمي ولو قيل قبل الملاقات وبعد الحركة كيل
انعدمت موازات لم يقل مع انه يصدق عليهما انهما
متوازيان بالتعريف المشهور وهو ان لا يتلاقيا لو اخرجا
الى غير النهاية بل يلزم عدم المساوات تعريف المتوازيين
احدهما ما ذكرنا والآخر ان يكون البعد بينهما في جميع الجهات
مساويا فبالضرورة صدق التعريف الاول على الخطين بعد الحركة
وقبل الملاقات وعدم صدق هذا التعريف عليهما ولا
يمكن ان يقال انتقض الخط المتحرك من المتوازي الى اعم
لانه بالحركة والحركة زمانية ولا يخفى ان في هذه الصورة

العشرة او فرض العود اليه بحالة الاولى وما كان لزوم المحذورين
بحاله ولا مجال للايراد على هذه الادلة غير ما يقول الا المنع
سوى منع جواز حركة الجزء المتناهي بالوجه المفروض فتأمل
قال اى من اجزائه المادية توجيهه انه اذا ترتب محال
على المجموع فلزومه اما لعدة الاجزاء او لذلك او المجموع من حيث
هو مجموع فعلى الاولين كان ذلك للاجزاء المادية وعلى الثالث
للجزء الصوري الذي هو الهيئة الاجتماعية فلزوم المحال من
المجموع لا بد ان يكون لاحد الاجزاء المادية او الصورية
فلو لم يقيد الاجزاء بالمادية لم يستقم اقول فيه نظر اذ فرضية
كون المحال لازما من المجموع لم يكن ناشيا من الجزء الصوري
او في مثل التركيب من حركة زيد الآن وسكونه الساعة ليس
سوى الاجزاء المادية نعم يتحقق ههنا اجتماع لكنه صفة قائمة
بالطرفين اللذين هي الجزءان وليس جزءا آخر والا لم يتحقق
التركيب من جزئين فقط واما الامر الحاصل من الاجتماع
فليس مجموع الاجزاء الذي هو عين المركب ليس جزءا ثم
اقول ما ذكره قده في الحاشية بقوله والحاصل ظاهره انه بيان
للجواب لكنه من المعارضة الاولى الخ اوردها المنع
وفيه تأمل لان قوله آخر الحاشية ولا يلزم منه استحالة جزء معين
منه بظاهره لا يوافق الجواب لكنه على تقرير الماتن والشارح

والشارح لان معناه انه لا يلزم استحالة شيء من جزء معين منه بعد
التناهي بل يجوز ان يكون ذلك لاستحالة الجزء الآخر هو كذلك
وما في الماتن والشارح هو انه لا يلزم استحالة شيء من الاجزاء بل
ذلك لاستحالة المجموع من حيث هو مجموع اى للاجتماع واين
احدهما من الآخر والتوفيق بينهما بتأويل احدهما وتطبيقه
على الآخر تعسف قال فانه يجوز امكان وجودها في ازمنة
مختلفة اقول ههنا يمكن ان يستند المنع المذكور بعلة انه يجب
آخرها احدها وان كان كليا لا يمنع نفس تصوره عن فرض شركة
بين كثيرين لكن يجوز ان يمتنع ذاته من وقوعه في الخارج
اصلا كالكليات الفرضية وثانيهما انه ان يمتنع نفس مفهومه
عن افراده كثيرة مطلقا وثالثها انه يجوز ان يمتنع ذاته من وقوعه
في ضمن افراد غير متناهية مطلقا سواء كان متعاقبة او مجتمعة
لكن الاول منه مع التخصيص الذي ذكره قده حيث قال
اى ممكنه والا لم يتحقق المقصد ويتبع الاخيران ولم يتوجه في
الماتن والشارح اليهما لعدم مطابقتهما في الواقع فيصير كلاهما
جدليا وكذا الاول لذلك ولما ذكره قده من التخصيص الاول
اظهر قال وقد عرفت ضعف هذا المنع في بحث التعين حيث
قال ولقائل ان يقول كل مفهوم بالنظر الى نفسه لا بد ان يكون
بحيث يجوز ان يوجد بدون هذا والا كان جائز فهو غني عنه

لذاته وان لم يحتج لذاته هذا ما عرفت فيما سبق اقول ويمكن
ان يقال ان ذات الشيء اما ان يقتضي الاحتياج لذاته
او لا يقتضي الاحتياج لذاته والاول المحتاج والثاني
الغني لذاته فالغني لذاته ما لا يقتضي الاحتياج لذاته حتى
يتحقق الواسطة ولا يخفى ان المنع بهذا التوجيه لم يسقط
بالكلية بل ينتقل الى موضع آخر وهو انا نختار انه اي
المقدار غني عن المادة لذاته بمعنى ان ذاته لا يقتضي الاحتياج
لكن تعرض له الحاجة اليها ويحل فيها قال ان لو كان
المقدار طبيعة نوعية وهو ممنوع بل يجوز ان يكون طبيعة جنسية
او عرضا عاما تحته انواع بعض الانواع يقتضي الغنى الخ
ولا يحل ابدا وبعضها يقتضي الاحتياج وكان حالا ابدا
لا يفارق المادة ابدا وما في الحاشية من الاقتصار
على كونه عرضا عاما فلانه ابعد من ان يكون طبيعة نوعية
بالنسبة الى كونه طبيعة جنسية قال لان الامتداد الجسمي
لا يتصور الا في آلة جسمانية واذا وجب تناهيها وجب
تناهي ما يحل فيها اعترض عليه العلامة القوشجي بان فيه نظرا
لان مساواة الصورة لذي الصورة في المقدار ليس بلازم
والا لم يمكن ان يتخيل الاجسام العظيمة كالجبل والسموات
ومع لم لا يجوز ان يكون الجسم المتخيل غير متناه والصورة

والصورة الحالة متناهية في القوى انتهى اقول هذا اخذه من
حواشي شرح التجريد للمحقق الخفري قده ويمكن ان يجاب بانا نحكم جزما
بان صورة الكبير والصغير اذا كانا متحدين نوعا واعراضا
كان التفاوت بينهما باعتبار محلهما من الذهن وذلك بان يكون
محل الكبير اكبر من محل الصغير بداهة على ان صورة الكبير اكبر من
صورته وبه يستدلون على تجرد النفس اذ لو كان كذلك لكان ازدياد
مقدار الكبير زائدا مقدار محل صورته في الذهن وعلى هذا اذا
حصل من الجبل صورة كان مقدارها مقدار جزئه فاذا حصل
ضعف الجبل كان مقدار صورته ضعف الصورة الاولى فلا
يزال كلما زاد مقدار الجبل زاد مقدار صورته وان لم يكن
مساويا له فاذن اذا ازداد الجبل بزيادات غير متناهية بنسبة
معينة زاد الصورة بزيادات غير متناهية بتلك النسبة بعينها
فاذا صار مقدار الجبل غير متناه كان مقدار صورته ايضا
غير متناه اذ لو كان متناهيا لكان نسبة المتناهي الى المتناهي
نسبة المتناهي الى غير المتناهي وانه فاسد او الصورة بزيادات
غير متناهية وظ ان مجموع الزيادات الغير المتناهية مقداره
غير متناه فيلزم لا تناهي صورته لا محالة والحاصل ان اثبات
الوجود الذهني يدفع هذا الايراد فتامل قال اي يمكن
ان يتخيله بالضرورة ان لا يكون معه المادة واما الخط والسطح فلا يمكن

اخذهما بالاعتبار ان الشيء في هذا الابحاث فما مر آنفا انه يمكن تخيل كل
واحد من السطح والخط والنقطة بدون موضوعاتها اذ المراد
به ههنا انه لا يحصل النقطة بدون الخط اي النقطة المجردة عن
الخط بل المحصل ذلك ايضا ليس الا نقطة حالة في الخط وما مر انه يمكن
تحصيل النقطة من دون الالتفات الى الخط وعدم الالتفات
الى الشيء لا ينافي ادراكه وتخيله وما وقع في عبارة حاشية
شرح التجريد من المحقق الشريف وما يدل بظاهره على ان
النقطة لا يمكن تخيلها الا مع طول ما فيكون الخط متخيلا
المتخيل خطا لا نقطة فمراده قدس سره انه لا يمكن تخيلها مجردة عن
الطول لا انه لا يمكن تخيل النقطة مع الخط وكذا ما كتبه
على حاشيته هذا الكتاب بقوله لانا نتخيلها بعضا من ذلك
الخط وبعض الخط خط اراد ما بينا لا ما توهم ظاهر اللفظ
يدل عليه ان هذا الكلام منه دليل على قول الشارح وكذا النقطة
لا يمكننا ان نتخيلها الا مع الخط لانا لا يمكننا ان نحصل الا
ذا طول فيكون المتخيل خطا لا نقطة ولو كان المراد ظاهره
لا ينطبق الدليل على الدعوى وكذا مراد الشارح بقوله فيكون
المتخيل خطا لا نقطة ما ذكرنا وذلك لان يراد ان المتخيل الاستقلالي
خط لا نقطة فالنقطة تخيلها على ان يكون طرفا لذلك الخط
فلا يمكن تخيلها مجردة عنه اقول وبهذا يندفع ما اورده

اورده العلامة القوشجي بان هذا منه ينافي ما صرح به القوم
واعترف نفسه به من انه يمكن تخيل النقطة بالطرفية ومن انه
يمكن تخيلها من غير الالتفات الى الخط قال الشارح بل النقطة مشار
اليها تبعا للخط اقول كون النقطة مشارا اليها تبعا للخط
لا ينافي ما ذكره المحقق الشريف في حواشي شرح التجريد انه قد
يكون الاشارة اليها قصدا او خطيا اخذا من الشيء منتهيا اليه
نقطة من الخط فيكون النقطة مشارا اليها قصدا وبالذات
والخط مشارا اليها تبعا وذلك لان التبعية في الوجود والتحقق
لا ينافي الاصالة في القصد ففي الصورة المفروضة كان الاشارة
الى النقطة تبعية الاشارة الى الخط في التحقق والوجود
وبالعكس من حيث القصد وذلك مثل الوصول الى المقصد
بالقياس الى الحركة فانه تابع للحركة في الوجود ومتبوع لها
باعتبار القصد قال الشارح اقول وذلك لان انفعال الحواس
اقول ظاهر ان هذا الوجه بعد حذف قيد الاولوية جار في جميع
الكيفيات فلا اختصاص لها بها وهذا وان كان امرا غير لازم
لكن لا شك ان رعايتها معها ان امكن كان اولى فالمصنف قيده
بقيد الاولوية اذ لا شك ان الانفعال الاولي اولى بالتسمية
بالانفعال وان انفعالها هذا واما الاعتراض الذي اعترض الشارح
على المصنف فجوابه ان مراد المصنف ليس ان هذا القسم كان مخصوصا

مبحث الكيفية

او لما جامد حتى يرد ان بعضه ليس كذلك بل مراده ان في هذا القسم
يتحقق الانفعال الاولي في الجملة والعلاقة متحققة في بعض
الاقسام يكفي بصحة النقل والتسمية ولا يجب العلاقة في جميع
الافراد ووضع لا يرد على المص شيء اصلا ولا يخفى على المنصف
ان عدم جريان التسمية في الامر الذي كان قسيما ومقابلا
للمسمى اوجب جريان الوجه في جميع الافراد المسمى لان القسم
الا متباين دون الشمول فلهذا اورد قيد الاول حتى
يختص ولم يترك حتى يتناول جميع الافراد فتامل قوله
وضعفها اما اولا فلان الضوء ليس شرطا لوجود الالوان
حتى لو حصل الجسم الملون في الظلمة انعدم لونه ثم اذا انتقل الى
الضياء عاد واما ثانيا فلان اشتراط الضوء في وجود الالوان
لا ينافي اشتراطه في الاحساس به قال على انا نقول لو
اعتبرنا في هذه الاولية اقول لو لم يعتبر الاولية يدخل
الشكل ونحوه في الكيفيات المحسوسة وقد عدوه من الكيفيات
المختصة بالكميات والجواب ان التعريف خارج من التقسيم
المذكور للكيفية المحسوسة المنقسمة الى الانفعالات والانفعاليات
ان لا يكون مختصة بالكمية وكانت محسوسة واما الحركة فخرج
بقيد الكيفية لانها من مقولة ان ينفعل عند المص على ما صرح
نقل من شرح الملخص في الحاشية نعم يمكن ان يجاب اللين والصلابة

والصلابة جعلوهما من الكيفيات الاستعدادية اوثر وقد يتعلق بهما
الاحساس ثم بالمس يعلم ان الجسم صلب او لين والجواب
ان القوة الاولى لا تدرك الا بالصلابة واللين بل الصلابة
تعلم بعد اللمس مدافعة الجسم العضو اللامس حتى لو لم يتبع
من اللامس مدافعة قوة لم يحس ذلك لانه لو كان لينا
يتحرك العضو اللامس فيه فتامل قال اخرت الثاني فرجحته
لا في نفسه كما يعتد به فان قلت قد يتحقق ههنا قسم اخر وهو انه
اخرت الثاني في نفسه لا بعد وذلك لان علته الكثيف نقص
ويباشر من اللطيف وكان للطيف قوة الحس اغرقت
النظر ان هذا القسم مندرج عندهم ودخل في المركب الذي له
يكون ب ط شديد الالتحام واللحم حين كان شديد الالتحام
والحس ان شدة الالتحام مما لا يكون الثاني فهو جرح على نفسه
الا بالجهل قوله فالنزاع في ذلك لفظي اقول فيه بحث لان
النزاع في ان ما يفهم من لفظ الرطوبة وسائر ما يرادفه
في اللغات الاخر هل هو الكيفية الاولى او الثانية ليس
نزاعا لفظيا ولو كان نزاعا لفظيا فكيف ابطله الشيخ الا
ان يراد بالنزاع اللفظي انه نزاع يتعلق بمفهوم اللفظ
لا المعنى المشهور قال وفيه نظر لان الدق اذا كان
تاما فلا شك انه يتفرق بسهولة اقول يمكن ان يجاب عنه

بان المراد من الكيفية المقتضية للانفصال ان يكون ذلك الاقتضاء
حاصلا لذاته والانفصال هنا حصل من الدق التام وهو
هذا مقتضى ذات الجسم له تفرق وذلك لا لذاته وكان ماء
والجسم اليابس فرع فتفتت تلك الاجزاء في هذا الفرع
ويعسر خروجها عنها ولهذا لم يكن متفرقا او لم يكن كلا
وهو يساوي مقدار تلك الاجزاء لم يحصل الانفصال
وهذا بخلاف الماء فان فيه قوة الانفصال لذاته فتامل
قوله قده واما انهما هل يصدقان معا على شيء فغير معلوم اقول
فيه بحث لان الكلام ان كان في معنى الرطوبة واليبوسة
فالمعلوم عدم تصادقهما على شيء او السيلان هو الحركة
على ما ذكروا ظاهر ان الكيفية المقتضية لسهولة قبول الاشكال
وتركها لا يصدق عليه انها حركة وان كان في معنى الرطب
واليابس فالمعلوم صدقهما معا على شيء واحد كالماء فعلى
كان المتحقق هو العلم بعدم التصادق وكانت النسبة بينهما
هو التباين الكلي وعلى الثاني كان المتحقق هو العلم بالتصادق
والنسبة هي العموم من وجه هذا ان اكتفي بالسيلان بمجرد
الحركة هو الظاهر لا يلزم ان لا يكون الماء سيالا وان فسر
بما فسر حيث اشترط فيه تفاصل الاجزاء فيتصادقان
في الحيوان بل في سائر المعاجين وبالجملة فلا وجه لقوله قده

فغير معلوم بل وجه قوله غير معلوم غير معلوم فتدبر قال ره
والهش بالعكس وعلى هذا تحقق الواسطة بينه وبين المرج كالماء
قوله قده بل البلة هو الجوهر الرطب غرضه قده من هذا الاعتراض
بيان ان البلة لم تكن كيفية اصلا حتى تكون منافيا لما مر من
المراد البلة ههنا هو الجوهر وذلك لان البس هو الجسم الذي
يجري على ظاهر الماء مثلا ولو كان المراد الكيفية المذكورة
لكان البس هو الماء قال قده من مخالطة الهواء للاجسام المتفرقة
جدا اقول وجه خلط الهواء انه لم يخالط الهواء لتلك الاجسام
متصلة بعضها ببعض بل صارت متصلة حقيقة لتوالي العجائب في
ولم يحصل الانعكاس من بعضها الى بعض بل لم يكن مستنيرة
بل يستنير في ليس الا سطح الجسم الواحد الحاصل منه فليف الا لكل
واما كون تلك الاجزاء شفافة فانه لو لم يكن شفافة كالاجزاء
الصغير مثلا لم يحصل انعكاس الاشعة وظهر منه ان المراد
بالشفاف ان يستنير وينعكس الضوء منه الى غيره كالمرآة المجلوة
لا المعنى المشهور واما التقييد بكون تلك الاجسام مصغرة
جدا فلحصول الاحساس بالبياض المتصل ح وعلى ما قررنا ظهر
التوفيق بين الشرح والحاشية وتقييد المدار في الحاشية بقوله
غير مستنير لنظر كون بياضه الحقيقي بل الانعكاس لا الاستنارة لانه
لو كان مستنيرا لم يحصل البياض او لم ينعكس الشعاع اليه حتى

تنافي ما قررنا **قوله** قال في شرح الملخص لو صحت هذه المقدمة آه اولا
يمكن دفع هذا بان المراد من قولهم القابل للالوان يجب ان يكون
عاريا عنها ما دام قابلا ومستعدا لها والنتيجة ح كانت حقة اذ
صدق ان محل الالوان يمتنع ان يكون متصفا بها ما دام مستعدا
لها اذ الاستعداد يمتنع ان يجامع الفعل او المراد بالقبول
معنى العروض ح كان المراد بكونه عاريا عنها انه عار عنها في نفسها
والنتيجة ح ان يكون معروض الالوان يمتنع ان يكون متصفا
بها في نفسها وهذا ايضا حق لانه لو اتصف شيء منها في نفسها
امتنع ان يتصف بالآخر لضديته له ولعل قدح الامكان ودفع
هذا بهذين الوجهين جعله راجعا الى المنع والسند حتى لا يدفع
بابطال السند لكن غرضنا مجرد ابطال السند فتدبر والتحقيق
ان الفارق بين السواد والبياض نظرا الى ان الجسم الذي
يعرض له الابيض يقبل جميع الالوان والجسم الاسود لا يقبل
شيئا منها فظن ان جميع الالوان متضادة لا يجتمع في المحل ح
فالجسم الاسود لا يقبل الالوان لاشتغاله بضدها والسواد
والابيض يقبلها لعدم اشتغاله بضدها وظن ان البياض لو
كان موجودا لكان ضدا لها ايضا لا محالة كالسواد بعينه فعلم
انه شيء وهو انه مجرد تخيل فلهذا يقبل الجسم الابيض جميعها ح
والمقدمة المنقولة عنها ينبغي توجيهها بما ذكرنا والجواب عنه ح

ح ان هذا القبول وعدمه بناء على ان السواد بعد وجوده لا ينفك
عن محله بخلاف الابيض اي يجب لا غلب والا فالشعر في سن
الشيخوخة ينقل من السواد الى البياض هذا **قال الشارح** اول الشيء امامه
لا يتوقف آه اراد بالشيء الذي كان مرئيا بالذات بمعنى نفي الكون
في العروض وان تحقق الواسطة في الثبوت فيتناول اللون ايضا
منحصر في اللون والضوء بالمعنى الذي ذكره الشارح وهو ان تكون
رؤيته سببا لرؤية الغير فراجعه وح لا ينتقض بغير اللون من
سائر المبصرات بالواسطة **قوله** وظهر من هذا ان ما سماه ههنا
ضوءا آه اقول فيه نظر لان ما سماه هناك ضوءا اول رخص ما
سماه في شرح الملخص نورا او في ذلك لان ما سماه هناك نورا يصدق
على ما سماه ظلا اذ يصدق على ضوء وجه الارض حين الاسفار
انه الضوء الذي يكون من غير ذات المضيء بل يستفيد من غيره
مع ان الظل هو الضوء الثاني على ما فسره ههنا وح لا وجه لقوله
قده وهو ما سماه ضوءا اولا بعبارة المحصل كيف وما نقل عن شرح
الملخص مذكور بعبارة الحصر والاقسام المذكورة حيث ردد
بين النفي والاثبات وههنا فرق آخر بين الكلامين وهو ان
يقتضي ما ذكره ههنا تحقق الواسطة بين الضوء الاول والثاني
وهو الضوء القائم بذات المضيء بذاته كضوء الشمس القائم بها
لا باس به لانه جعل القسم هو الضوء الحاصل من المضيء في الغير

وفي كلام بعض المحققين ان هذا القسم بقسميه داخل في القسم الثاني
الذي سماه نورا اللهم الا ان يخص النور بما يحصل من المضيء
بذاته في الغير لا مطلقا فلا يكون الحصر منضبطا فيه والظاهر ان
هذا هو الذي حمله قده والكلام عليه فتدبر قال ره والظل
هو الضوء الثاني ذو طرفاه النور والظلمة اقول على تفسيره كان
الطرف مخروط الظل على ما سيجيء في المباحث الآتية من الكتاب
على اصطلاح آخر لانه بمعنى الظلمة لان مخروط الظل ضوء ثان
من ان الهواء الواقع على خلاف جهة الشمس يستضيء من مقابلة العلو
المقابل للشمس من جهة خلط بالاجزاء وذلك لا يتجاوز مركزه
والنار ومخروط الظل ينتهي الى افلاك الزهرة على ما صرحوا به
فعلم ان الظل يطلق على ما يتناول الظلمة ثم لا يخفى ما في الشرح
في كلام الشارح حيث جعل الظلمة في قول المص والظلمة عدم النور
جزءا من قوله طرفاه النور والظلمة ثم احتاج الى وضع الضمير
موضعه حيث قال هي عدم الضوء وذلك تشويش كلام المص
قال ره ضرورة ان الجسم لا يتحرك بالطبع لا الى جهة واحدة
هذا مبني على ان يكون المراد بالطبع ما يختص بالطبيعة بناء على
ان الضوء لا يكون ذا شعور وارادة ولا يتمكن حركته
الى جهات مختلفة بناء على اختلاف الاغراض والارادة
قوله قده والتفصيل ان يقال الخ اقول ليس هذا تفصيلا

تفصيلا لاعتراض المص وليس منع الصغرى على تقريره قده بل منع
الصغرى الذي قرره المص وبينه الشارح لانه منع حركته مطلقا الا ما يكون
بالذات ولعل المراد تفصيل مقام الاعتراض ثم لا يخفى انه على
تقدير ان يراد بالحركة ما هو اعم من ان يكون بالذات او بالعرض
تسليم الصغرى على ما هو الظاهر من كلامه قده ومنع الكبرى كلام وجيه
اذ ظاهر انه لا يتجدد من الشمس نحو جسم ذا ضوء على انه لو قال المستدل
اردت بالضوء ذلك الجسم المنفصل من المضيء بالذات المتصل
بالمستضيء والمناقشة في ان هذا لا يسمى ضوءا بل مستضيئا متضيئا
في غاية السخافة انه في هذا الجواب كما لا يخفى على المتأمل قوله قده
يمنع عن الرؤية اي رؤية ما وراءه اقول فيه نظر لان السواد
اذا طرأ على الجسم الابيض مثلا انعدم بياضه مع انه نقول ان السواد
يمنع عن رؤية ما وراءه الذي هو البياض فقط الخ لان
المنع عن رؤية البياض انما يعقل بان يكون هناك بياض
موجود وهو يمنع عن رؤيته وان اراد انه يمنع عن رؤية
ما وراءه من السطوح والجسم فيتوجه عليه ان السطح والجسم
لا يرى بالذات بل بتبعية الالوان لا لانها بالذات بحضر
في اللون والضوء على ما عرفت فاللون سبب لرؤيته ولا
مانع عنه ايضا هذا الا اختصاص له بالسواد بل سائر الالوان
كذلك ولعله زعم ان السواد جسم وارد على الجسم الابيض مثلا

فنسبته لونه ويمكن دفع هذا بان التعريف بخصوص السواد وبناء على
التمثيل لا على ان الحكم مختص به قال لان الشفاف غير قابل
للضوء وهو دور بط لكونه وقف تقدم اقول فيه بحث لانه لا يلزم
من كون الشفاف غير قابل للضوء الا ان القابل للضوء لا بد ان
يكون غير شفاف بل يجب ان يكون ملونا واما انه لا بد ان يكون
اولا فهو يصير قابلا للضوء بعده فلا يلزم منه بل نقول كلام
الشيخ على ما نقل حيث قال الالوان غير موجودة في الظلمة
لا يدل على ان الضوء شرط لوجود اللون بل ان وجود اللون
لا يجامع الظلمة وهو اعم من ان يكون وجود الضوء مقدما على
وجود اللون او معا وعلى الوجهين ظهر انه لا يلزم دور
التقدم ثم اقول منع الحصر الذي اورده الامام مبني على انه
اراد الشيخ بالظلمة في قوله او لكون الظلمة مانعة عن الابصار
الظلمة العارضة للمبصر حتى يتم المواقة او الدليل المذكور لكون
الظلمة مانعة انما يتم في الظلمة العارضة للرائي على ما عرفت في
حديث الغار رجع برد منع الحصر وهو انه يكون عدم الرؤية
لا لعدم اللون ولا لان الظلمة للرائي كانت مانعة عن الابصار
بل لفقدان شرط هو الضوء القائم بالمرئي وان شئت قلت
بل لان الظلمة القائمة بالمرئي مانعة عن الابصار ولو اراد
الشيخ بالظلمة المانعة ظلمة المرئي لم يتوجه ما ذكره الامام لان كون

ملونا

كون ضوء المرئي شرطا للابصار يرجع الى كون الظلمة القائمة به مانعة
وذلك لما عرفت ان الظلمة عدم الضوء فاذا كان الضوء شرطا
كانت الظلمة مانعة لكنه ينتقض التقرير منع الحصر الا اختيار
عدم الرؤية بسبب ظلمة المرئي وما مر من انه ليس بسبب ظلمة
المرئي فيقع هذا الاحتمال واعلم ان الظاهر ان الشيخ حمل الظلمة
على انها وجودية لانه الظاهر من لفظ المانع وح يتم منع
الحصر وهو ان يكون لعدم شرط الرؤية كما فعله الامام فكذا
ينبغي ان يفهم هذا الموضع قال كيف مسموع يعرض للصوت
لا يخفى ان التعريف يصدق على الكيفية التي يمتاز صوت العود
عن صوت القانون لانا نقول المعرف ان يقول امتياز
احدهما عن الاخر من حيث حقيقتهما النوعية لا من جهة الكيفية
العارضة قال وفيه بحث ان هذا لا يجري في الطيب وعدمه
والتحقيق فيهما كالتحقيق في الطول والقصر يعني ان جزئياتهما
مدركة بالوهم بعد حس السمع والظاهر ان يراد بعدم الطيب
الامر الوجودي شيء ان يعني الكيفية التي يستكرهها النفس
بسبب عدم التناسب بين اجزاء الصوت واعلم ان ما اورد
الشارح من البحثين مردود اما الاول فبان يعني المراد من
المعقول مقابل المحسوس بالحس الظاهر فتناول المدرك بالتخيل
ايضا لا المعنى الاخص واليه اشار قدس في بيان كون انتساب

واننا في معقولون للنفس حيث قال لكن بالقوة الوهمية نعم وان
المعقول يق على الموهوم واما ان في قوله اشار اليه قدس سره
ان ليس المراد بالكمية ما هو كذلك بل معنى مدرك بالوهم لا حاجة
واما ما ذكره قده في دفع الاستبعاد بان يحمل الكيفية على المعنى اللغوي
بجوزه بقرينة وقوع لفظ الشبه موضعها في الملخص وشرحه
ففيه ان المعروف لما كان نوعا من الكيف بالمعنى الاخص وهو
الجنس ينبغي ان يحمل عليه حتى يكون بالجنس لا بالعرض العام سيما
اذ لو كان معنى اصطلاحيا كان اللفظ حقيقة فيه وحمل لفظ
الكيفية بالمعنى الجنس وحمل الشبه على معنى الكيف اولى من العكس
فقد برهم اعلم ان الطول والقصر ان اخذا اضافيين بحيث
لا يتحقق كل منهما في كل صوت لان الصوت باعتبار
الزمان الواقع فيه يقبل القسمة الى غير النهاية وكذا يقبل
الزيادة فكل قصير يكون طويلا بالقياس الى ما هو اقصر منه
وكل طويل يكون قصيرا بالقياس الى ما هو اطول منه لكن قبول
الزيادة والنقصان ونحوهما من خواص الكم ليس له اي حتى يكون
كما بالذات بل من جهة الزمان لانطباقه عليه وان اخذا
حقيقيين فلا يتوهم من القصر الحقيقي ان لا يكون له طول
في ذاته اصلا اذ لا يوجد صوت لم يتحقق فيه الطول لانطباقه
على الزمان المنقسم بل هذا مثل الطول والقصر الحقيقيين

المقصودين العارضين للحروف مثلا كيف والقصر عرض الانقسام بهذا
لكن الطويل ان الطول وان كان له معنى حقيقي بمعنى كونه منقسما في
جهة واحدة مثلا لكن الحصر لا يمكن له معنى لم يعتبر فيه الاضافة
نقول الحصر فلا نسلم انما نقص الكمية او كميات ماخوذة مع اضافة
مع ... من الخطر الذي اورده الشيخ منظور فيه اذ ما افاده
المصنف في تحقيق الحرف مما ذهب اليه الرئيس حيث لم يظهر مما ذكره
الشيخ قده وليس فساده ههنا بينا بحيث لا يحتاج الى التعرض
له فمن ابن حزم ببطلانه وصحة كونه عبارة عن المجموع ويعرف
ان هذا الخلاف لفظي اذ لا نزاع في وجود المعروض مع
العارض وانما النزاع في ان الحرف هل هو اسم للمركب
او للعارض فقط وفيه احتمال آخر ذهب اليه بعضهم وهو ان الحرف
هو المعروض بشرط عروض له لا على ان يكون العارض جزءا له
قوله قده بدا دوران معه وجودا اقول فيه نظر لان المراد هو
دوران الصوت دورانه معه وجودا وعدما والمراد هو
قوله كما في صوت طنين الطشت كذا دوران يتحقق في صوت طنين
الطشت والدوران المتحقق في هذه الصورة هو الدوران
وجودا او عدما لان المراد الدوران المتحقق في هذا المقام
وهو ههنا دوران الوجود والعدم ويمكن ايضا ان يوجد الطنين
وجودا او عدما معا وعلى الوجهين يتناول الصورتين

واما لم يجعل القرع والقلع سببا قريبا لانه مماسه فيكون آنيا وفي
هذا خلط بين العلة القريبة والعلة الموجبة لان الآن لا يكون
علة لزمانه علة موجبة ولكن يمكن ان يكون علة قريبة له بان يتحقق
توقف المعلول عليه لذاته لا بواسطة شيء آخر ومع ذلك يكون
علة ناقصة ليست مستلزمة قال فان الصوت الشديد ربما
ضرب الصماخ فافسده اقول فيه بحث لان كون الصوت ضرب
الصماخ فافسده لا يدل على ان الصوت ملموس بل انه لان
سبب ضرب الصماخ في هذه الصورة هو تموج الهواء الشديد
اللازم المقارن للصوت الشديد فالملموس هو الهواء المتموج
دون الصوت قوله وبحث فيه مجال اقول لعل مراده ان
المراد بالمعنى الذي لا يدرك باحدى الحواس الظاهرة
ان لا يكون من شأن نوعه ان يكون مدركا بها الا ان يكون
من شأن نوعه ان يكون مدركا بالحس الظاهر ولكن لم يمكن لشخص
ما يمكن ان يحس به كالهواء المحسوس لا يكون داخلا في المعنى
الذي يدرك بالوهم بل في الصورة المقابل للمعنى والدليل
على ذلك انه لو كان الحق هو الثاني لكانت الاجسام الثقيلة
كلها من مدركات الوهم وليس كذلك بل الافلاك وحركاتها مما
يحس لا مما يتوهم قال وفيه نظر لجواز ان يكون بعض الحركات
صوتا اقول هذا الكلام للمنع عن مغايرة كيف وقد مر ان الحركة

الحركة من باب ان ينفعل والصوت من مقولة الكيف والحركة
لو كانت كيفا لكانت من المبصرات لا من المسموعات لان السبب
الاكثري الغالبي في موضع يكون هناك سبب آخر يمكن ان يكون
السبب الآخر تموج الهواء وشعل النار وذلك مما يتصور فيه التموج
المذكور وهو الحاصل من قرع او قلع عنيفين يتحقق فيه
الصوت فناسب قوله وقد يناقش اقول وجه المناقشة
انه ان اريد بالتموج ما هو حاصل من القرع والقلع العنيفين
فوجود الصوت معه دائمي لا اكثري ولا بطريق الغلبة
وان يقيد به فالغلبة غير مسلمة قوله فان ذلك بعدم بعد
عدم غرضه ان بيان المدعى وهو عدم الحركة الانتقالية في
هواء واحد في المشبه به حتى يقاس عليه المشبه قوله وانما
اعتبر العنف فيهما اي القرع والقلع المراد بهما لا فراد الا
والتفريق والانتقال وانما قيد بها قوله وحاصل الاعتراض
انا لا نم عدم الشكل اقول مقصوده قده من تقرير الاعتراض
وتحريره وترجمة اذ ظاهره على ما قرره الشارح لا يرد في هذا المقام
وهو توقف الاحساس على وصول الهواء الحامل للصوت به
الى الصماخ لان تخلف سماع الصوت عن الوصول كما في
البعيد لا ينافي توقف الشيء عليه اذ لعله سبب ناقص انما ينافي
كونه علة موجبة له وهو متوقف على شيء آخر غير مقصود في المقام

وعلى ما قرره قده اندفع هذا على ما لا يخفى على الناظر وتوجيه قول
الشارح ان ذلك الهواء لا يصل الى صماخ الحاضرين ان المراد منه
ان عدم سماع الحاضرين ليس من جهة ان الوصول شرط السماع
وهو يتحقق فيه بل يمكن ان يتحقق الوصول في هذه الصورة
ايضا وعدم السماع مستندا الى عدم تكيفه وجوده شرطا
بل مستند الى عدم شرط آخر قوله لان المسافة بينهما اكثر مما
هو حد السماع فيتحرك الهواء اه اقول فيه بحث اذ للمعترض
ان يقول كلما هو عنه من الحد فيفرض ان القرع مثلا وقع
فيه والصوت موجود فيه ايضا ومع ذلك كانت الرؤية
متقدمة على سماع الصوت فعلم منه ان ذلك لتوقف السمع
على الوصول وللمعترض ان يقول لعل الحد فيما قريبة من
السامع بحيث لا يحس بالقرب قبل سماع الصوت ولا يميز
الحس بين وقتيهما بل انما يخيل اليه انهما وقعا معا قوله
لا يخفى ان مثله يرد على الاول وذلك بان يقال تشوش السماع
لعله من جهة ان الهواء الموجود في الحد المعين المفروض
يميل من جانب الى آخر لا من ان الهواء الواصل الى الصماخ
كذلك قوله الموجب للتشوش هذا اصح لقول الشارح اي
السيلان والمقصود ان محط الفائدة هو التشوش عند السيلان
لا نفس السيلان هذا لكن عبارة المتن في بيانه وقعت

جهته

وقعت ههنا ولذا اشار الى ان فيه مسامحة تحريرها وتنقيحها حيث
قال هناك لما تشوش السماع عند السيلان لكن راعى لفظ المتن وقال
قده اي ما هو مراد قال رحمه لما انا لم نحس كتب عليه قده يمكن تعلقه
بطريق الخلف والاستقامة اراد بالخلف التقرير الاول وكان
الثاني والمذكور منه في الشرح هو صغراه وكبراه مطوية وهو ان
المدرك موجود حين هو مدرك وغرضه قده من ذلك انه لو كان
متعلقا بالقياس الى الآخر كما هو الظاهر لم يكن هذا متعلقا بالنتيج
لان المذكور في الخلف حينئذ لم يكن ما اورده العلامة على هذا
التمثيل واردا على ما في المتن على المستقيم تعسف كما لا يخفى على
الناظر فيه ويمكن تعلقه الحاشية بقول الشارح ولقائل ان يقول
والاولى ان الظهر وافيد قال رحمه ولقائل ان يقول هذا اورد
على الدليل المذكور ويمكن تقريره بوجه لا يتوجه عليه هذا وبان
يقال لو لم يكن الاصوات موجودة في الخارج قبل وجودها
ادراكنا جهته لان ادراك جهة الصوت اما بان يكون المدرك
الصوت الموجود في تلك الجهة او بان يكون المدرك الصوت
الموجود في هواء الصماخ الي ان من تلك الجهة على سبيل التموج
او على سبيل انتقال ذلك الهواء بعينه والاول باطل لما مر ان
المدرك هو الصوت القائم بالهواء المقارن للصماخ فتعين
الثاني وقد انقسم الى القسمين والثاني منه باطل لما علمت فتعين

الاول منه واقول بانه يجوز ان يكون ادراك الجهة من جهة تموج
من تلك الجهة ولا يلزم من ذلك كون ذلك حاملا للصوت بل يكفي
كون تموجه سببا لحدوثه في الهواء المجاور لصماخ اذ العقل يحكم
بان الصوت جاء من جهة الشمال لا من جهة الهواء الملاصق ويمكن
دفعه عن الدليل المذكور وذلك بان يقال ادراك الصوت
يكون حال وصوله الى الصماخ فقط لكن بعد وصوله ووجوده
فيه ادراكه وادراك الجهة من جهة حصوله في تلك الجهة
وكونه حاصلا في تلك الجهة يجوز ان يكون سببا لادراك الجهة
ومن ادعى انه لا يصير سببا لادراك الجهة فعليه البيان قوله
اذ لا وجه للجزم في الشبه وذلك لانه مخالف بين اللمس والسمع
في الحكم حتى يشبه يقتضي الحكم الثاني حكم الاول وهو ظ قال
ومن الثالث بان التجربة تخبره انما التجربة علمنا ان عند عدم
الوصول لا يسمع ففي المثال الذي ذكرته ان فرض ان
لا منفذ اصلا فيلزم عدم السماع والا فالظاهر غير معلوم العدم
اذ يجوز حركة الهواء الحاصل من تلك المسامات وان كانت
صغيرة جدا للطافة اجزاء الهواء قوله ان قيل كيف يدرك
الطعم باحساس الشموم اقول بناء هذا السؤال والجواب على
فهم المقارنة بين الرائحة والطعم بالاحساس متعاقبا انما
حين احساسنا بالرائحة التي لها حامضة ادركنا بالذائقة

بالذائقة طعم الحموضة مع ان ذلك الجسم الكثيف بكيفية الرائحة من محله
وهذا في غاية البعد اذ ظ حين احساس تلك الرائحة لا يباشر الذائقة
من طعم الحموضة واقول ايضا قد لا يكون طعم ذي الرائحة حموضة بل الحق
ان المراد المقارنة بينهما في الجسم الذي هو محلها وتحقيق الكلام
ان تسمية الرائحة بالحموضة باعتبار انها موجودة في جسم طعمه حموضة
والعقل لما ادرك الرائحة من الاجسام الى حمضه كثيرا حكم
بان هذه الرائحة رائحة جسم من حامض بمعنى انه شبيه به لما في
في الاجسام كثيرا واقول ايضا قد لا يكون ذلك الجسم ذا طعم الحموضة
وان حكم بكونه حامضا من جهة انه يدرك من الاجسام التي
تجذب الغالب واما التوجيه الذي ذكره قدس سره على مذهب
المحققين في الشم فيقتضي ان يكون الهواء المجاور للجسم ذي الطعم
حاملا للطعم موصلا اياه الى الرطوبة اللعابية وهذا كما ترى
قوله فعلى هذا اكل ملكة كانت حاصلا آه اورد عليه بعض المحصلين
بان التكرار لا يلزم في الملكة بل كثير من الصفات كانت اولا حصوله ثانيا
ملكة وكثير من الصفات تكررت ولم يصر بالتكرار ملكة على ما يظهر
بالرجوع الى الوجدان قال وفيه بحث لان الاختلاف
بالشدة والضعف يوجب الاختلاف النوعي عند المشائين
اقول في الجواب عنه ان الاختلاف في الشدة والضعف
على نحوين احدهما ان يكون الاشد بحيث ينتزع العقل منه

والوهم امثال الاضعف كما في السواد الشديد والسواد الضعيف
وكذا في الحرارة الشديدة والضعيفة وغير ذلك مع ان الشايع بينهم
او عدم لزوم الاختلاف بالنوع فيما بين الاشد والاضعف بهذا
المعنى وما ينبغي ان يكون انفكاك احدهما عن المحل عسيرة والاخر
الاخر عن محله سهلا وما نحن فيه من هذا القبيل اذ الكيفية التي
كانت حالة في محل كانت حالة في محل صارت ملكة فيه فكان المحل بعينه
ليست بحيث ينتزع منها في الزمان الثاني امثال ما ينتزع في الزمان
الاول من الخارج لما انها صارت باعتبار انها في الزمان الثاني
كانت سهل الزوال عن المحل ثم صارت عسر الزوال عنه وقد يكون
بين المعنيين بظهر في الحرارة القائمة اللازمة للنار والحرارة
العارضة للماء والرصاصة فان الحرارة القائمة بالنار عسر
الزوال عنها بخلاف الحرارة العارضة لتلك الاجسام فانها
سهل الزوال عنها مع ان الشدة والضعف فيها بالمعنى
الاول على عكس ذلك كما قالوا ان تلك الاجسام لا يقبل التأثير
من النار بسهولة وبعد قبوله يصير اشتد بحيث كانت الكيفية
الحاصلة لها من النار مع انها حاصلة منها اشد تاثيرا من القائمة
بالنار على ذلك فيها بالتجربة صرح بذلك المحقق في شرح الاشارات
فاذا اعتبر الشدة والضعف بالمعنى الاول كانت الحرارة
القائمة بتلك الاجسام اشد من اللازمة للنار واذا اعتبرت

اشد

اعتبرت بالمعنى الثاني كانت اللازمة للنار اشد من العارضة لتلك
الاجسام لان الاولى لازمة والثانية من العوارض المفارقة
وان القوم لا يدعون في الاشد والاضعف بالمعنى الثاني الاختلاف
النوعي فلا اعتراض بناء على الخلط بين معنى الشدة والضعف
هكذا ينبغي ان يفهم هذا الموضع واما الذي ذكره قده في الحاشية
فيقتضي ان يجعل السواد مقولا بالتشكيك على افراد السواد لا
وذلك باطل لان السواد جنس لها والذاتي لا يكون مشككا بالقياس
الى ما هو فرد له بل المقول بالتشكيك عليه هو السواد بالقياس
الى الجسمين على ما حققه بعض اجلة المتأخرين وتمام تحقيق ذلك
يطلب من حواشي الشرح الجديد للتجريد قوله قده اعلم ان الادراك
الجزئي اقول كلامه قده في هذه الحاشية يدل على ان الادراك
العقلي لا بد ان يكون بعد الاحساس بالحس الظاهر وكذا يدل
على ان الادراك التخيلي لا بد ان يكون بعد الاحساس بان يكون
ما هو متخيل كان محسوسا بالحس الظاهر وشيء منهما لا يلزم اذ كثيرا ما
يحصل في الخيال صورة شيء لم يحس بالحس الظاهر قط بل لم يوجد في
الخارج اصلا فكيف يكون محسوسا والوهم ينتزع منها بعض
المعاني الجزئية كالملائمة والمنافرة ففي هذا التصوير لم يكن
التخييل بعد الاحساس ولم يكن التوهم بعد الاحساس بعينه
وبعض ما ذكره نظرا الى الاغلب ثم الجزئي المجرد مما لا يدرك في

بهذه النشأة او كل احد لا يدرك على الوجه الجزئي الا نفسه وهو العلم
الحضوري والرسم المذكور للعلم المطلق والكلام كان فيه فالظاهر
وذلك لمن راجع وجدانه انه لا يدرك الا بعض الجزئيات في هذه النشأة
عن جلباب البدن وما ذكر من انه لا مانع عن ادراكه ان اريد
انه لا مانع من قبيل ما تحقق في الجزئي المادي من العوارض المادية
المستلزمة لصيرورة النفس مادية عند حصولها فيها فمسلم لكن مجرد
ذلك لا يكفي في دعوى ادراكها بل في جواز انه ليس وان اريد
انه لا مانع اصلا فيطالب ببرهان لانه ليس بينا كيف وقد
ادعى بعض الاجلة المتأخرين دعوى البديهة في امتناعه في هذه
النشأة نعم الدليل الذي ذكروه على امتناع ارتسام صورة
الجزئي المادي في النفس لم يجر هنا ثم اعلم انه يمكن حمل الرسم المذكور
على ان يكون تعريفا لادراك الغير الاحساسي بان حمل العلم
على المعنى الاعم وقوله في العقل بمعنى عنده والتجريد على ما يشمل
الكامل والناقص لكن لما كان اطلاق لفظ العلم على هذا المعنى
غير شايع لم يحمل عليه الشارح والمحشي رحمهما الله قال والتعقل
قد يكون بالقوة الصرفة حتى يخرج العقل بالملكة والعقل بالفعل
او فيهما ايضا العلم النظري الذي هو المقبل له في تعيين
مراتب النفس المشهور بالقوة لكن في الملكة كانت القوة
متوسطة في العقل بالفعل كانت قريبة ويمكن توجيه الكلام

الكلام بوجه آخر وهو ان يحصل العلم المقبل اليه في مراتب النفس على
تفاوت الفروع وح يصح الكلام لكن بعد تخصيص العلم بالنظري
قال اما شاقة وهو من اصحاب الفكرة واما غير شاقة وهو من
اصحاب الحدس اقول هذا الكلام يشعر بان في الحدس ايضا فكرا وان
بينه وبين الفكرة فرقا بعدم المشقة ولوجودها وليس كذلك وايضا
يشعر بان في الحدس سوقا اليه وذلك غير لازم اللهم الا ان
مراده ان من يحصل العلم النظري بالفكر والنظر كان عادته
وغالب حاله ان يحصل العلم بالحدس كان فكره بسهولة والى حصل
ان من كان غالب حاله تحصيل العلوم بالنظر ان يحصل العلوم
بالنظر مع مشقة ومن كان عادته تحصيل العلوم اذا حصل بعض العلم
بالنظر ان يكون نظره وفكره بدون مشقة هذا ولا يخفى ان بهذا
التوجيه يندفع ان جعل المرتبة القدسية قسما للحدس ليس كما
ينبغي بل افراد النفس بحيث يحصل جميع معلوماته بالحدس كان له مرتبة
القوة القدسية فرتبة القدسية هي كمال مرتبة الحدس لا انها مغايرة
لها مباينة اياها وذلك ظاهر وفي حاشية وكذا لا يلزم في القوة القدسية
ان لا يكون فيها شوق وكذا لم يعتبر في العقل المستفاد الا ان يكون
مدركا للنظريات مشاهدة اياها ولم يعتبر فيها ان يعقل النفس انها
يعقل وان كان الحق ان تعقل التعقل كان حاصلا في هذه المرتبة
بعد التفات النفس ولهذا لم يعتبر في العقل المستفاد في المشهور

ان لا یغیب النظریات المشاهدة من النفس اصلا ای یکون مشاهدة
النفس بها دائما حتی یختص تحققها بالشیء والحکم الالهی هذا ویحتمل
ان یکون سبب الاختصاص بها اعتبار جمیع النظریات وفیه ما فیه
قال الا ان یحمل اضافة المطلق الی الشخص بتعبیره جزئیا
اقول اذا قیل نفسی وذاتی مثلا فهذه الاضافة یحتمل امرین
احدهما ان یکون من اضافة العام الی الخاص کما فی یوم الاحد
وشجر الاراک وکلام الشارح مبنی علیه وثانیهما ان یکون المراد
من النفس فردها وهی نفس المتکلم بخصوصها وکانت الاضافة
بیانیة والمغایرة اعتباریة وهذا هو المراد ظاهرا اذ الظاهر ان المتکلم
من النفس نفسه لا مفهوم النفس ویحتمل ان یکون مراده من
النفس هو المفهوم وبعد اضافتها الی المتکلم یصیر معناها فقط
المتکلم مرادا من مجموع المضاف والمضاف الیه فالمراد من نفسی
مفهوم مختص به اشراک بین فرده وعلی التقدیرین یندفع ما اورد
المحشی بقوله المعقول صورة الکلیة ووجه المحشی واضح
اما علی الثانی فظاهر واما علی الاول فلما عرفت ان بعد الاضافة
کان المراد الفرد لا المفهوم اذ الکلام فی فرد ادراک نفس بید
شخصها خصوصیة فانها لا فرد ادراک هذا المفهوم لانه مغایر
لذات النفس عرض لها وعلم النفس علی الاول حضوری وبالثانی
حصولی وما ذکرنا هو تفصیل ما ذکره قدس سره فی الحاشیة لکن فی قوله

قوله قده وهذا هو الجواب الذی اشار الیه الشارح بقوله واما الثانیة
اه تاویل بل هذا الجواب هو الجواب الذی اشار الیه الشارح بقوله
علی انا نقول لم ان اضافة الشیء الی نفسه ممتنع نعم الجواب الذی
اشار الیه المحشی بهذا القول یصح ان یوجه به قال والعلم فیه
اه هذا علی سبیل التمثیل لان التقسیم اما انفعال والانفعال عام شامل
فالواجب علم الواجب تعالی کله فعلی قال انما یتحقق بکثرة الاحساس
بیانه ان النفس استعملت اولا الظاهرة فتنبهت بالقوة الوهمیة
للمشترکات الجزئیة والمباینات المخصوصة فاستعدت لان یفیض
علیها من المبدأ الفیاض صور الکلیات فمن الاول استعدت
لفیضان ما به الاشتراک ومن الثانی لفیضان ما به الامتیاز
والاختلاف کالفصل واما قبل الاشتراک الجزئیة لیندفع ما یتوهم
من لزوم الدور اذ تصور الاشتراک فی مفهوم فرع تصور
ذلک المفهوم وان ارید الاشتراک الکلی مطلقا لا فی مفهوم معین
فح لا یستبعد لفیضان خصوص ما به الاشتراک المعین کالجنس مثلا
وتفریع لا یکون الفائض اول الکلیات الفائضة وهذا
بخلاف الاشتراک الجزئی لانه یرجع الی معنی ملایمة جزئیة بین
شیئین وهذا لا یتوقف علی تصور ما به الملایمة فتامل قال
فلم یکن فی مبدأ الفطرة خالیة عن جمیع المعقولات هذا الظاهر
لا یلایم تفسیر الشارح المعقولات بالکلیة ولا یخفی توجیهه قال

واما على الثاني فهذه مقصودة التنبيه فلا يتوجه انه لا يتعرض للتقسيم
للقطع التي جانسه تاما معا وكذا الاولى [illegible] قوله يقتضي اختصاص
المعقولات بالتصورات في هذا الاقتضاء فتامل قال في
القوة القدسية هذا بظاهره يقتضي ان لا يكون في القوة القدسية
شوق اصلا وليس كذلك بل الظاهر انه لا يعتبر في القوة القدسية الشوق
الا انه ان لا يكون فيها شوق اصلا حيث قيل في قبول النفس للعلوم
العقلية اقول النسخة التي وصلت الي الشيخ كانت سقيمة [illegible] والنسخ
التي هو المقول عليها ههنا هكذا اختلفوا في ان الفكر هل يجامع
العلوم النظرية ام لا قال اريد الى آخر ما نقله الشارح ولا يخفى
هذا الاعتبار اصلا في الكلام واما على ما نقله [illegible] ففيه بحث
من وجوه اما اولا فلان الظاهر مما نقله ان يكون الخلاف في توقف
حصول الصورة العقلية على الفكر والمتن يدل على ان الخلاف
اجتماع الفكر مع الصورة العقلية الحاصلة واما ثانيا فلان
قوله لا يتوقف على الفكر فيها ان اريد بالفكر فيها الفكر في نفس
تلك الصورة وهو الظاهر فالسنة لا يصلح ان يصير محل النزاع
كيف والفكر في الصورة العقلية فرع على وجودها وحصولها
فكيف يقول احد انه يتوقف على الفكر في مباديها وان اريد
الفكر في مباديها فلا نم قوله لان الفكر في الشيء طلب لحصول
ذلك الشيء واما ثالثا فلان قوله والا لوجب ان يوجد مع

مع حصول الصورة العقلية [illegible] لاستحالة تحقق المشروط بدون الشرط
قلنا ليس الموقوف الخارجي منحصرا في الشرط بل يجوز ان يكون معدا او مانعا
رابعا فلان كون الشيء مطلقا ليس واجب الاجتماع ولا عدم الجمع
يكون معدا قوله فانه يجوز ان يجامع على ما قيل انما قال اشارة
الى ضعفه وذلك لان المعد مطلقا ملزوم للاستعداد والاستعداد
لا يجامع ملكة ملزومه قال فيلزم من العلم بالعلة [illegible]
بامور لا نهاية لها اقول فيه نظر ولقائل ان يقول العلم
بالملزوم انما يستلزم العلم بلازمه تبعا وليس العلم بالملزوم
مطلقا ملزوما للعلم بلازمه الا ترى ان العلم باحد المتضايفين
انما يستلزم العلم بمضايفه الآخر اذا كان ملتفتا اليه بالذات
ملحوظا بالبال مطلقا واللازم من تعقل احد المتضادين تعقلات
غير متناهية واذا كان كذلك فلا يلزم العلم بامور غير متناهية
قوله لانه يصير كلاما على السند هذا بالنظر الى الظاهر وهو ان
يكون كلام الشارح منعا للمقدمة المذكورة في دليل الامام ولكن
مقدر والمذكور سنده دال عليه كما هو الشايع واما لو كان
كلام الشارح ابطالا للمقدمة حتى يكون معارضة على تقدير الدليل
لا يصير كلاما على السند والاول اظهر لان حذف المنع والاقتصار
على السند متعارف بينهم وابطال المقدمة التي لم يستدل عليها
حتى يكون معارضة على التقدير غير شايع وفيه ان قول الامام

لكونه بين الثبوت على ما عرفت في المنطق اشارة الى الدليل المذكور
في المنطق فهذه المقدمة مما استدل عليها فمنعها لو كان صحيحا لكان راجعا
الى منع مقدمة تامة لم تكن مذكورة ههنا ثم يعلم ان المنع متوجه الى
مقدمة معينة منها فانظر انه معارضة وابطال لها ولا يتعلق الكلام
بالدليل عليها الغير المذكور ههنا فتدبر بل الظاهر ان مراد الشارح
انه لو كان المقدم في مقابل دليل لا تام فينبغي ان يذكره الا الحكم
ثم يورد عليه على ما يعقل هكذا كان الظاهر ان يكون هذا الكلام مستقلا
من عند نفسه قوله والا لاحتاج الى وسط آخر اقول فيه بحث
لان هذا الاحتياج انما يلزم عند حصول العلم بالملزوم واللازم وبعلمه
لا يعلم ولا يمكن العلم به بل ان لا يعلم ثبوته للملزوم اصلا او يعلم
ثبوته له في الجملة على ان يكون مطلقة عامة لا ضرورية والمعروض
ان العلم بالملزوم للملزوم محتاج الى الوسط لا العلم بثبوته له
مطلقا بل بسبب هذا ضروري ههنا واما قوله فلا حاجة الى وسط
بل الى امر آخر ففيه انه اذا احتاج الى امر آخر غير الوسط
كان قريبا الى الوسط لانهم فسروا القريب بالبعيد بما لا يحتاج
الى الوسط وما يحتاج اليه وقد فسر قدس سره القريب بقوله وهو
ما لا يحتاج الى الوسط ههنا وقوله قدس سره يجوز ان يكون
اي الوسط لازما عرضنا مفارقا مبني على ان القياس المركب
من صغرى فعلية وكبرى ضرورية منتج ضرورية فيمكن كسب اللزوم

اللزوم مع الوسط الغير اللازم فينقطع التسلسل بل يزيد فافهم ولا يتكلف ان
يقول مراده قدس سره من العرض المفارق ما لا يجب لزومه اي لا يكون الحكم
لزوم الشيء بل بوجود ثبوته له سواء لم يكن لازما اصلا او كان لازما في
الواقع لكن لم يعتقد لزومه للشيء وعلى التقديرين يحصل صغرى فعلية
وكبرى ضرورية وهذا الكلام حق قد ذكره في شرح المطالع لكن قوله ثم
هو السند من ما سلف للمنع وان اراد ان السند من التقدير [illegible]
ينبغي محل نظر لما عرفت ان للمنع سندا آخر اقوى منهما فكلامه قدس سره
مبني على الذهول عن السند الذي ذكرناه وكذا ما ذكره في الى [illegible]
الاخرى بقوله فيتم الاستدلال ايضا وهو ذهول عنه الشارح الا [illegible]
[illegible] وقوله ولا يتوجه ما ذكره المصنف بيانا لتمام الاستدلال
بان يكون المراد بالتمام عدم ورود ما ذكره المصنف لا عدم ورود
شيء عليه اصلا فلا اشكال قوله ولا يلزم منه انتفاء العلم مطلقا
وقول المراد من العلم به العلم بوجوده اي العلم التصديقي بوجوده
على ما نقله الشارح من المصنف في شرح المختصر عنه تحرير المسئلة لا العلم المطلق
فلا وجه لهذا الكلام بل منع كلامه على ما يتأدى عبارته عليه بعد
حمل العلم بالماهية على التصديق بوجودها على ما نقله الشارح عن شرح
المختصر ثم قال اما العلم بوجود الماهية لا يحصل من وجود
الشرط الا نفس الماهية مع الشرط عن وجود السبب غيره فهو مسلم لكن
لا يلزم منه ان لا بد من الشرط الا وجود السبب على ما ادعاه المصنف

بل يجوز ان لا يحصل مع وجود النظر الا نفس لميته ولا يلزم النظر الى وجود
السبب لميته بل يحصل مع شيء غيرها كما لا ينظر الى السبب آه اما ان العلم
بوجود المسبب يحصل الا من العلم بوجود السبب بخصوصه لا من غيره
فممنوع بل يمكن التنازع فيه ويحتاج الى ما قيل في الجواب من التخصيص
ولا بد من التقييد المذكور كما فعلوا فتدبر قال الا شبهة انه
ان ذو بذلك آه اقول اعتراض العلامة يندفع بهذا الكلام
بل يرد على قوله بل يجب ان ينظر الى سبب وجوده كيف والكلام
في مبدا هذا الوجوب اللهم الا ان يكون مراد الشارح انه لا يكفي
الاستدلال بالامكان وقوله بل يجب مكاشفة معناه انه يجب
ان ينظر الى وجود السبب مثلا ولا يخفى ما فيه من التكلف لا يقال
ليس مراده انه لا يكفي الاستدلال بالامكان وحده بل حصول اليقين
بالامكان لا بد ان ينظر الى السبب ايضا لانا نقول هذا مع
ما فيه من بعد اللفظ يتوجه عليه ان العلم بوجود السبب يكفي
للاستدلال ولا حاجة الى ضم الامكان معه على ان لقائل
ان يقول لم لا يجوز ان يكون المنضم الى الامكان شيئا آخر
كوجود المسبب وما يكون شريكا له في صدوره عن سببه حتى
يكون الاستدلال من احد المعلولين الى الآخر بل الوجه
في توجيه الكلام ما افاده قدس سره في الحاشية وقد اختاره في ساير
كتبه في تحقيق هذا المقام قال على ان المعلوم بذلك العلم

العلم آه اقول قد علمت ان العلم الحاصل من العلة والسبب العلم
التصديقي على ما يدل عليه كلام المحقق في شرح الملخص على ما نقله الشارح
و آه ايضا العلم الحاصل من الدليل ليس الا تصديقا وكون هذا دليلا
مع ظهوره من سوق الكلام في صريح عبارة الشارح حيث قال
وفيه نظر لانه انما يصح ان لو استدل للشارح بالانا ف آه وايضا قوله
الشارح ولا يمكن الجزم برجحان وجوده صريح في ان المراد العلم
التصديقي ومع ذلك فالكلية والجزئية من عوارض المعلومات [التصورية]
لان المقسم هنا المعنى المفرد اللهم الا ان يكون المراد ان
موضوع هذا التصديق بالوجه الكلي دون الجزئية والاصوب
ان يكون مراده بالكلي هنا ان يكون دائما بمعنى ان العلم الحاصل
من السبب هو اليقين الدائم يدل على ذلك كلام الشيخ في الشفا
نعم لو كان مراده ما فهمه المحقق بيانه بان العلم الجزئي انما يحصل
من الاحساس والعلم الحاصل من السبب ليس على الاحساس سببا
كيف والاحساس يغني عن النظر الى السبب فهذا وانه فيه ما
اورده على ما ادعاه لكنها من ان علمها لا يتعلق بالجزئي الا
اي المادي المتغير من حيث هو جزئي في شرح التلخيص وذلك لان
ما ذكره من ان العلم بالسبب ملزوم للعلم بمسببه لا يقتضي ان يكون
العلم المتعلق بالمسبب على الوجه الجزئي وتحقيقه ان المعلوم
في الكلي والجزئي واحد من حيث الذات والتغاير بينهما ان المعلوم

المخصوص اذ كان معلوما بالعلم الاحساسي كان جزئيا وان كان بالعلم
التجربي او مثله كان كليا فتامل قال وتقييد الكلي بالكلي آه
اقول فيه بحث اذ اللازم من هذا ان يكون العلم بهذا المفهوم
المركب علما كليا وليس الكلام فيه بل الكلام في العلم بالمعلوم الذي
يشبه اي العلم بمصداق هذا المفهوم لا نفسه ولقائل ان يقول
المفهوم من الكليين المتصادقين كلي لكن لم لا يجوز ان يصير
العلم الكلي به سببا للعلم الجزئي بالسبب المعاين فتدبر قوله فهو
وكان الشارح نظر الى قوله آه وذلك لانه اذا كان من فروع
هذه القاعدة التي استدل عليها فلا حاجة فيه بخصوصه الى اقامة
الدليل هذا تقرير هذا الكلام وقوله وتقييد الكلي بالكلي يدل على هذا
وانت تعلم انه لو ارجع الضمير الى كون المعلوم بالسبب معلوما كليا
لا يحتاج الى تقدير قولنا اذا كانت مستفادة من السبب كما فعله
قده ولعل الشارح لهذه الامور ارجع الضمير الى ما ارجعه ومعنى
كلام المص ان الصورة الى صفة في القوة العاقلة من الجزئي
الخارجي كلي وان تركبت من جزئيات كثيرة قيد بعضها ببعض
لما عرفت ان تقييد الكلي بالكلي لا يحصل منه الجزئي وبما قررنا انه
لا حاجة في توجيه كلام المص الى ما ارتكبه قده من ان هذا
على تقدير حذف العقل كيف والحاصل في العقل لا يكون الا
كليا قال لم يكن ذلك علما بل جهلا لعدم مطابقته للتابع اه

اورد عليه انه اذا كان زيد في البيت وقت الظهر من اليوم الفلاني
ثم خرج عنه فبعد الخروج كان العلم بانه في البيت في الوقت المفروض
باق بحاله ولم يصر جهلا واي يصير جهلا لو اعتقد انه في الحال كان
البيت اقول العلم المتعلق به لا على هذا بل على وجه يكون متعاليا عن
خصوصيات الماضوية والحالية والاستقبالية فهو علم جزئي وليس مما
يتغير انتهى الا ان يكون مرادهم تغير العلم الجزئي المقيد بوصف
الحالية مثلا اقول والجواب ان المطابقة وان كانت في ابتداء العقد
لكنها ليست دائمة التحقق وظاهر ان تحقق العلم مع زوال معلومه
ملزوم لكون ما فرض علما جهلا اذ لا يمكن مطابقته لما عدم فرضا
ان المطابقة اضافة تستدعي تحقق الطرفين وتمام تحقيق ذلك
يطلب من تعليقاتنا على شرح الاشارات قوله ولا شك ان الجزئيات
المادية يختلف احكامها اقول ينبغي ان يراد باحكام الجزئيات
الاحكام المختصة بالماهيات الشخصية لا مطلقا وباحكام الطبايع
الكلية ما ليس كذلك والا توجه ان الاحكام الثابتة للطبايع الكلية
ثابتة للجزئيات ضرورة ان ليس المراد الاحكام المختصة بنفس
الطبايع العامة حتى تكون القضية طبيعية كيف وقد جعلوا احكام
الماهيات الكلية من هذا القبيل وظاهر ان الطبيعية غير معتبرة في العلوم
وكذا توجه ان كل ما ثبت للفرد الجزئي فهو ثابت للطبيعة لا
بشرط شيء ضرورة اتحادها وذلك لان ثبوته مع الفرد المتحد مع الطبيعة

لا بطريق شئ صرح بذلك بعض اجلة المتاخرين من المحققين ومع
ذلك لا يصح شئ من المثالين على اطلاقه بل ينبغي تخصيص الاول
بالجزئيات الحادثة وتخصيص الاحكام بالاحكام الحادثة كيف والتجرد
والتقدم مثلا وكذا سائر الكليات لها احكام لا يتغير مثل كون
الاولى مقتضية لذاته والثاني مقتضيا لغيره وكذا كونهما متحققين
بالحركة المخصوصة بها لا بغير ذلك وكذا ينبغي تخصيص الثاني
بما عدا الانواع المتوالدة اي الموجودة من غير نوعه
كالبقة والبراغيث بل النقل ايضا صحيح فتامل قال
لان تحقق الصحة لا يتوقف آه اقول فيه نظر لان عدم توقف
شئ على شئ آخر لا يقتضي جواز تحققه بدونه كالمتضايفين وكالعلة
المستلزمة بالقياس الى معلولها فتدبر قال لانه لا يمكن ان
يعقل آه اقول يمكن ان يجاب بان المراد من قولهم كل ما يمكن ان
يعقل وحده يمكن ان يعقل مع غيره واجتماعه مع غيره في التعقل
بمعنى ان نفس اجتماعه معه ومقارنته له ممكن غير ممتنع والمثال
الذي اورده ليس الاجتماع ممتنعا من حيث هو اجتماع بل
الممتنع هنا هو نفس التعقل سواء كان مع غيره او وحده والحاصل
ان الدليل هكذا كل مجرد يمكن ان يعقل وحده وكل ما يمكن ان
يعقل وحده يمكن مقارنته مغايرة في التعقل بمعنى ان نفس
مقارنته ممكن وسوق الكلام آه وقوله المجرد لا يمكن ان يعقل

يعقل مع الواجب لامتناع تعقل الواجب يقدح فيما ادعيناه وما
بمعنى امكان تعقل بعض المجردات كالواجب مما يكون قادحا في المقدمة
الاولى على التحقيق انه لو كان المدعى لمجرد واجب ان يكون عاقلا
لجميع المعلومات بمعنى ان علمه محيط بجميع المعلومات فذلك اي كون
كنه الواجب غير معقول لا يقدح فيه لانه معلوم بوجوه عرضية
خاصة له وان اريد انه حصل جميع التعقلات والعلوم يقدح فيه
قوله اي من صحة ثبوت ذلك الشئ آه اقول فيه نظر لان الحكم
الواقع في عبارة المحقق صريح في الايقاع اي التصديق
الايجابي فحمله على ثبوت الوجود له مثلا حمل اللفظ على ما لا يحتمله
وكلامه فراجع نسخة المصدرة بقوله فان قلت مبني عليه ونقل الثاني
لوجوده على ارتكاب هذا التكلف ان صحة التصديق له لا يكون الا
في العقل فلا يمكن منعه هذا والاصوب ان يحمل كلام الشارح على صحة
بثبوت الوجود للمعقول المجرد لكان مخصوصا في نفس الامر
يحتمل ان يكون في الخارج يصدق عليه انه يصح التصديق بثبوت
الوجود نعم يمكن الجواب بان الاتصاف بهذه الصحة لكان في نفس
الامر كان في الخارج او في العقل والمعقول كان موجودا في
العقل ومعلوم ان مع قطع النظر عن وجوده فيما ثبت له
هذا يكفي وايضا هذه الصحة امر لازم للماهية ومعقول ثان وعلى
التقديرين ثبت له في العقل على انا نعلم بالضرورة انه ثبت له

كان موجودا في العقل وايضا الشيء الثاني ليس بعين المتنازع فيه
نعم يمكن ان يدعى ان اللازم ما هو المط وهو ان يعقل مع غيره وذلك
بوصف الشيء في الذهن بصفات لا يعقل مع الشيء كذلك وهي الرابطة
الثلث للماهيتين بالقياس الى الثالث فهكذا ينبغي ان يفهم هذا
الموضع قوله فلا حاجة الى التفصيل المذكور في الحاشية اراد
بالحاشية المتعلقة الحاشية المصدرة بقوله فظهر من هذه المقدمات
وبالتفصيل المذكور ما ذكر فيها من ان هذه المقارنة اما بحلوله
المجرد فيها او بحلولها في ثالث ووجه عدم الاحتياج انه اذا
اقتصر على المنع الاول كان معنى قول المستدل وكل ما يمكن ان
يعقل مع غيره يمكن ان يقارنه مع صدور المعقولات في العقل
ان كل ما يمكن ان يجامع المعقولات في العقل يمكن ان يحل
فيه المعقولات في العقل فالمقارنة العقلية اي مقارنة المعقولات
للمجرد في العقل بمعنى حلول المعقولات للمجرد في العقل فاذا
ولكن المقارنة الخارجية كان معناه ان هذه المقارنة التي
ممكنة في العقل صارت ممكنة في الخارج فيلزم لا محالة امكان
ان يحل المعقولات في المجرد في الخارج فلا حاجة الى ان يدعى
المقارنة الخارجية يحتمل وجوها ثلثة اثنان منها ممتنع فتعين
الثالث اي ان لا يكون غير الثالث لانها هي التي كانت عقلية بعينها
وهي مقارنة الحال للمحل واما قوله والا لزم فبيانه ان بعد

ولا شك ان العلاقة بين المجرد وساير المعقولات بان يحل كل منهما في نفس العقل لا بعينه ولا بكثرة لا بالنوع ولا بالشخص
اه الا ان يراد ان مقارنته له او غرضه ان ما ذكره الشارح من ان اللازم امكان صحة نوع الا بوجود نوع آخر لكن مع
ذلك يشخص النوع لم يتحقق التعدد والتشخيص ايضا لكان كلام الشارح فيه واضح وهو قدح في قصده وبيان ف وكلام ايضا
اقول يمكن ان يكون مراد المستدل ان مقارنة المجرد للمعقولات وان كانت في العقل بان يحل كل منهما في العقل لكن مطلق
المقارنة بينهما اي جنس المقارنة بينهما لا يتوقف امكانها وصحتها على خصوص هذا النوع والا لتوقف صحة وجود

بعد اعتبار النوع الثاني لكن فعلى الشق الاول اللازم ان يتوقف صحة
مقارنة المعقولات للمجرد في العقل وهي عبارة عن حلولها مع المجرد
في العقل كانت المقارنة من قبيل مقارنة الحالين لمحل واحد وهو
على مقارنة المجرد للعقل بمعنى حلوله فيه فيلزم توقف صحة فرد من
من نوع واحد هو مقارنة الحال للمحل على فرد آخر من هذا النوع
وهو حصول المجرد في العقل الذي كان عبارة عن مقارنة الحال
للمحل والفرق ان في الاول اعتبر مع حلول المجرد في العقل مع
حلول غيره من ساير المعقولات وفي الثاني لم يعتبر الا حلول المجرد
في العقل فقط وهما من نوع واحد فهكذا ينبغي ان يفهم هذا الموضع
والكلام على التوفيق واعلم ان ما ذكرناه توجيه لكلامه والا فالحق
انه على التقدير الثاني وحمل كلام المستدل على ما حمله لزم صحة المقارنة
المطلقة على المقارنة العقلية توقف صحة فرد من نوع على نفس هذا
الفرد اذ المقصود مقارنة المجرد للمعقولات لا في العقل فح لا بد من
ملاحظة حلول المعقولات في العقل ايضا ولا شك ظاهر وجه قوله
واللازم على التقدير توقف الصحة او انه اذا حمل المقارنة على حلول
المعقولات للمجرد فلا شك ان هذه هي مقارنة الحال للمحل فاذا
فرض توقفها على وجود المجرد في العقل وظ ان وجود المجرد في
العقل ايضا مقارنة الحال للمحل فيلزم توقف المعقولات في المجرد
على حلول المجرد في العاقلة فاللازم بعد حمل الكلام على ما هو الاولى

النوع على وجود فرد منه وهو مستلزم
لوجود هذا النوع على وجوده
توقف صحة النوع على وجوده والنوع على وجوده
وبيانه ان ...
والفرق ... النوع على وجوده والمعقول ...
توقف صحة النوع ... المعقولات والعقل ...
ان المجرد والمعقولات ... المقارنة ...
معا في العقل ...
الشيء ... يمكن ان يقارنه ...
ان يعقل مع غيره المذكورة ...
ثالث على المقصد المذكور ...
الشيء على وجود نوع ... الدليل المذكور ...
النوع كان منقوضا ...
لزم هذا المقصد ... تامل ... ٥ س جدده

حلول توقف فرد واحد من نوع واحد على فرد آخر من هذا النوع
ولينقل اعتراضا آخر على الشرح بانه كما ان اللازم على الشق الاول توقف
احد نوعي المقارنة على النوع الآخر منها كان اللازم في الشق الاول
الذي هو الاولى توقف فرد من نوع على فرد آخر من هذا النوع
ولا يخفى ان في الشق الثاني يلزم اتحاد المقدم والتالي في المقدمة
الثالثة وكونها مستدركة في الشق الاول ليلزم المقارنة الخارجية
من الذهنية تعسف وذلك لان حلول المعقولات في المجرد كان
ممكنا بحسب الوجود الخارجي له دون العقلي اقول يمكن ان يقال مراده
ان مقارنة المجرد للمعقولات وان كانت في العقل بان يحل كل منهما
في العقل لكن مطلق المقارنة اي جنس المقارنة منهما لا يتوقف
امكانها وصحتها على خصوص هذا النوع والا لتوقف صحة وجود
الجنس على وجود نوع منه ويستلزم لتوقف صحة النوع على وجوده
بيانه ان صحة النوع موقوف على صحة الجنس والفرد من انها موقوفة
على وجود النوع فيلزم توقف صحة النوع على وجوده هف
قوله هذا انما يتوجه لو حكم اه مراده قدس سره انه لا بد من ملاحظة
ان المجرد يعقل وانه مع غيره وانه اذا امكن تعقله مع غيره
امكن مقارنته له في العقل واذا امكن المقارنة العقلية
امكن مطلق المقارنة ويدعي ان هذه المقارنة المطلقة نوع من
المجرد من حيث هو فانه لا يظهر في العقل وعند هذا لزم ان يصح

يصح المقارنة الخارجية لان لوازم الماهية تثبت لها ذهنا وخارجا
فلا يثبت الا منع كون المقارنة المطلقة ايضا لازما للماهية لو امكن
والظاهر انه لا يمكن وذلك لان المراد بالمقارنة ان يحل المعقولات
في المجرد بحسب وجود المجردات في العقل والظاهر ان هذه المقارنة
لو كانت في العقل فليس بوجود الذهني فيه مدخل كيف وحلول
المعقولات في المجرد مشروط بوجود المجرد في الخارج ولو كانت
في العقل غير مشروط بالوجود في العقل وعند هذا ظهر فائدة المقدمة
الثالثة وتقريرها بما فسره الشارح وصح اثباتها فتأمل والمقصود
ان يحصل المقارنة مطلقة وامكانها في الخارج لا يتصور الا لحلول
المعقول في المجرد على ما نقله الشارح عن بعض الناظرين وفسره قدس سره
قال فمن تحركه بالارادة هذا انما يبتني على مذهب الشيخ او
على ان المشتقات ليس في ايها حقيقة قال ليس لها العلوم التي
لا محل لها ليس المراد ان المقارنة العقلية صفة للصورة العقلية
التي من قبيل العلم دون المعلوم حتى يرد ان ارتفاع الصورة
بالمقارنة عدم لا ارتفاع معلوم بما في العقل بل المراد ان
المقارنة في العقل لا يمكن ان يثبت لشيء الا في العقل فكيف
يثبت للمجرد من حيث الماهية وجوابه ان هذه المقارنة اذا
اعتبرت مع قطع النظر عن كونها في العقل فلا يثبت انها ممكنة
وصحيحة والظاهر انه لا يتوقف على خصوص الوجود العقلي فثبت

للمهية من حيث هي على ما بينا **قوله** محصله ما ذكره البعض في الجواب
فان قيل لو تم ما ذكرتم ولقلنا اذا جازت المقارنة العقلية المخصوصة
جاز مطلق المقارنة العقلية وهي ثابتة للمجرد من حيث الماهية فيلزم
جواز المقارنة العقلية للمجرد في الخارج ايضا **قلنا** نقول هذه المقا
اي مقارنة احدهما بعينه للآخر هي مقارنة جزئية معينة جائزة
فجازت المقارنة التي هي نوعها وكانت ثابتة للمجرد في الخارج ايضا
قلنا دعوى ثبوت المقارنة العقلية للمجرد من حيث هو دعوى ظ
الفت بخلاف دعوى ثبوت مطلق المقارنة وكذا ثبوت هذا النوع
المعين للمجرد من حيث هو باطل اذ لا يمكن ان يدعى فتدبر **قال**
اللذة ربما النفوس الخاصة اقول هذا الكلام منه قده يدل على
ان المراد بالقدرة النفوس الحيوانية وكذا ظ قوله ساعره كانت
جوهرا فلم يكن من الكيفيات النفسانية الخ كان الكلام فيها وبالا
ونسبتها الى القدرين على السواء لانه اذا انضم اليه يدل ان هذه
شان الكيفية لا النفس بل النفس علة لوجود وعدمها علة للعدم
قال اي ادراك ذات الملايم اراد بالادراك معناه اللغوي
وهو النيل لا العلم والتصور فيندفع ما اورده قدس سره من
ان فيه تعسفا والشارح روى اي ان المراد هذا قيد بلفظ الذات
لانا نقول ح تفوت فيد آخره هو ان ادراك يعم العلم والحق
انه يعتبر في حقيقة اللذات كلاهما اما النيل فظ واما الشعور بذات

بذات الملايم فظاهر عند وجدان المحبوب في الظلمة وعدم معرفته
واعلم ان في تصور المحبوب لذة والقيد ان تمنا تحقق ظان اما الاول
فظ واما الثاني فلتحقق نيل صورته في الخيال لان النيل انقباض ما
لذة والنيل الى ذاته لذة فوق هذه **قوله** اذا جعلت من ذوات
الانفس قول لاشك ان النباتات ذوات نفوس نباتية ولاشك
في انها ليست ذوات نفوس حيوانية فقوله اذا جعلت ليس على ما ينبغي
وايضا قد صرحوا بان الكيفيات النفسانية ما يختص بذوات الانفس
الحيوانية فلا مجال للتردد في كيفية دخول النباتات في تعريف الصحة
والمرض مع الحال والملكة من الكيفيات النفسانية ومعتبرة في تعريفها
وكلامه قده مبني على التردد في ان الكيفية النفسانية ما يختص
بذوات الانفس مطلقا او بذوات الانفس الحيوانية فقد عرفت فهم
وفي الكلام بعد نظر لانهم خاصة اعتبروا في تعريف الكيفية النفسانية
كونها مختصة بذوات الانفس الحيوانية واما ترك التصريح بهذا القيد
كما مر فالظاهر انه مبني على شهرته فيما بينهم **قال** على ان اعدام الملكات
ليست اعداما صرفة اقول الكلام ان المراد بالسلب الذي على نقائض الامور
الموجودة لا بد ان يكون امرا موجودا ولا يجوز ان يكون عدما
اصلا صرفا كان او غيره وان كان المراد مطلق العلة ما وجه
يتناول الشرط وعدم المانع فجاز ان يكون امرا هو عدم صرف
كيف وهو من هذا القبيل **قوله** وفيه بحث اي في هذه المقام

بحث ثم وجه ان القدر المشترك بمعنى المسمى للفظ على ما اشار اليه الشارح
محقق في جميع الصور فيتعين ان يكون التقسيم في جميع الصور ورفعه
ان يكون تقسيما للقطب هذا وتحقيق ان يكون وجهه انه لا يلزم من
تحقق القدر المشترك ان يكون التقسيم لاحتمال ان المتكلم فيه متردد
شاكا يريد بيان حاله من الشك والتردد هذا وانت خبير بان
القدر المشترك اذا جعل مسمى اللفظ ولحظ انه عرض لافراده
فلا يكون هذا اجنبيا للمحدود بل عرض عام له فتدبر ولا يخفى ان
الجواب الذي ذكره المحشي في شرح المختصر ليس تحقيقا لان ما تم
على تقدير تسليم ان الصحة اما حال فقط او ملكة فقط ولا يعلم انها
اي الامرين والحال انه قد عرفت ان الصحة قد يكون حالا وقد
يكون ملكة قوله مصدر للفعل السليم اي من حيث انه سليم فلا
يتوجه ما في الحاشية حيث قال ولا يخفى ان ظاهر الكلام انه او
ملكة مراده فقده ان سابق كلام الشارح يدل على انه جعل البدن
سببا ماديا للصحة اي علة قابلية لها لانها علة مادية لها كيف
لا وليس جزء للصحة وهو ظاهر والصحة سببا فاعليا وما ذكر بقوله
ومعناه ان الصحة علة لصيرورة البدن مصدرا للفعل يدل
على انه جعل الفاعل هو البدن وجعل الصحة علة غائية للفعل
لان العلة الغائية علة لعلية الفاعل بها صيرورة الفاعل علة بصدور
عنها المعلول فبينهما تدافع وجه آخر يندفع باعتبار قيد الحيثية وهو

وجود قوله وتفسير الكيفية عند الاطباء بالمحسوس او نفس المحسوسة لانها
ليست عند انفسهم بل المراد ان علم المحسوسة في الابدان اما العضوية او
الكيفية العرضية واما المحسوسة على التقديرين كانت معلومة قال
وبهذا خرج جواب آخر عن السؤال وما ذكره في الجواب من الشارح
من انه يجوز ان يكون شيء من مقولة باعتبار ومن مقولة اخرى
باعتبار آخر وانت تعلم ان هذا انما يتاتى في بعض مقولات الاعراض
ولا يتاتى في قوله واما تفريع الانفعال وهو عدم الانفعال الخ لان
العدم لا يكون من مقولة اصلا قوله ولا يصح جعل الحال الخ
اشارة الى ما في حاشية قدوة الخ كتبها في الخ حيث قال ولا
يجوز جعل الحال والملكة جنسا لها اي للصحة والجواب المنظور فيه
الجاري ههنا هو انه يجوز دخول شيء تحت المقولتين باعتبارين
والنظر الطرفيه هو انه لا يجوز ذلك او يلزم هدم كثير من قواعدهم
قال فانه ليس ضد الصحة اقول هذا انما يتم لو جعل المرض [illegible]
في جعل المرض ضد الصحة انه يلزم تحقق التضاد وبين الجواهر اما
لو جعل الفرض انه لو كان الصحة عبارة عن الصورة النوعية
الانسانية وجزؤها الجزء الانسانية فلا يتم ذلك فتدبر قال
وقد جعل الشيخ نفسه التقابل الخ يمكن دفع الاشكال بوجه آخر
غير ما ذكره انه مستفاد من كلام الشيخ نفسه حيث ان مراده
من ان حال وبينهما تضادا وان بينهما تضادا ولا من حيث انها تخالف

جهة بقاء نوعها من المزاج والالم وذلك مستفاد من قوله لبث الحي
من حيث هو مزاج او الم وثانيهما ان مراده ان جهتي تضاد والمعنى
اللغوي وهو التقابل ويستفاد من قول الشيخ المعقول متضادان
بالحقيقة تضاد العدم والملكة فتأمل قوله ان يفرض الموضوع
والجهة والاعتبار واحدا بعينه في زمان واحد كون الموضوع
واحدا لظ الاشتراط في تحقق التناقض او ما في حكمه حتى تحقق
الواسطة واما الجهة فلا يمكن ان يكون اشارة الى ما هو المصطلح
بل المراد الاعتبار ويكون الاشارة الى وحدة الاضافة
ووحدة الشرط وغير ذلك والظ ان تحقق الواسطة فيما نحن
فيه عنده من اشتمالها مع جهة فوت وحدة الزمان بل من حيث
انه اعتبر جميع الوقت اي وقت العمر كما هو الظ فيما في الصحة
والمرض معا او في جميع المدة فقد تحقق الثبوت والا السلب
بل تغير اعتباره في الايجاب ايجابا وفي السالبة او ما في حكمها
سلبا وكذا اعتبر جميع الاعضاء فيه ايجابا ولا ينبغي ان
يعتبر كذلك وهو خلاف الظ المشكوك الكلام لانه لا يعرض
فيه لعله مع ان ما نحن فيه من هذا القبيل ثم اعلم انه اذا
تحقق الواسطة فالواسطة قد يكون سلبا محضا كما في المشف
وهذا بناء على تفسير المشف بما لا لون له محضا كالزجاج اللون
المعتبر الخاص بما وراءه مع انه لون له المشف ويمكن الجواب

الجواب انه يتحقق لبسي كما لا كما ان تكونه فقد يرد اذا كانت الواسطة
امرا ثبوتيا فذلك قد يكون امرا حاصلا من خلط الطرفين كما ان الفاتر
على ما ذكره قد وقد لا يكون كما في البياض الصرف والسواد اذ الحق
انتفاؤها تحقق الالوان التي الفه بالنسبة للطرفين كالصفرة
والحمرة لكن بناء على ان تلك الالوان لم يكن تحققها من خلط السواد
والبياض واذا كان كذلك فالمثال الصحيح لما يتحقق في العدد من
الزائد والناقص والواسطة هي التام ولا يخفى ان ما ذكره
جالينوس لم يتحقق للصحيح فرد موجود بل ولا للمريض وذلك مستبعد
جدا فالحق ما اختاره الشيخ قوله ان السبب المعد ههنا بالمعنى
المشهور ضرورة اجتماعه مع المعد قوله لا معنى لخط المستقيم الا
انما نهاية السطح المستوي اقول هذا منقوض بمحيط الدائرة قوله
والجواب انه لا يحدث عن اتصال الخطين نقطة فان قلت انه منقوض
بتداخل النقطتين اللتين هما طرفا الخطين المتصلين فانه حاصل
من الاتصال المذكور فالجواب ان التداخل له الانطباق ليس جزءا
وشيئا واتصال خطين بطرفيهما اقول يمكن توجيه كلام الشارح بان
مراده من النقط النقطة الحاصلة من التداخل اي مجموع النقطتين
المتداخلتين والظ انه علة الاتصال والانطباق والتداخل
لا انها حاصلة منها الا الاتصال والتداخل واعلم ان الشيخ الرئيس
ذكر في موضعين من الشفاء ما حاصله انه يمكن جعلها من المقدار

ويمكن جعلها من الكيف كما في الشفاء واما الزاوية فقد قيل
انها كمية متصلة في السطح والجسم فينبغي ان ننظر في امرها فنقول
ان المقدار جسما كان او سطحا يعرض له ان يكون محاطا بين نهايتين
يلتقيان عند نقطة واحدة فيكون من حيث هو بين هذه النهايات ذا
زاوية من ان ننظر الى حال نهايات عند نقطة واحدة اي من
جهة اخرى وكانه مقدار اكثر من بعدين يلتقي عند نقطة فان
ثبتت سميت نفس هذا المقدار من حيث هو كذلك زاوية وان
ثبتت سميت الكيفية التي له من حيث هو كذلك زاوية فيكون
الاول كالمربع والثاني كالتربيع فان اوقعت الاسم على الاول
كانت زاوية مساوية وناقصة وزائدة وتنقسم لانها بجوهرها
مقدار وان اوقعت الاسم على المعنى الثاني فصلت ذلك لها
بسبب المقدار الذي هو فيه كالتربيع انتهى اقول حاصله انه
ليس للوجود جهتان الا مقدار وبعدين يحيطان به وهيئة له من
جهة هذه الاحاطة سواء كانت هذه من مقولة الكيف او الوضع
والنسبة فان الزاوية لا تنقسم الا في جهة من انها سطح مشتمل على
زاوية سطح يحاط ببعدين ملتقيين عند نقطة من حيث هو كذلك
وذلك السطح من حيث هو كذلك لا ينقسم الا في جهة واحدة
ولا يأتي في ذلك انقسام في جهتين من حيث هو كما هو الحال في النظر
في حال هذا السطح فقد يحيث اذ الزاوية اذا كانت كما هذا الحجم

لذاتها او سطحا والا لانقسم الى جهتين من في زاويات السطح ومقدما نه
فكان ينبغي ان يثبت له من كل جهة وحيثية ولا يمكن سلبه عنه من جهة
عارض كالاحاطة بنقطة واي من ان ذاتي الشي لا ينفك عن ذلك الشي
لا يجب الزمان ولا يجب حيثية واعتبار وكيف يمكن ان يعقل افراد
الاول من حيثية وجهة مسلوبة عن الحيوان اي من هذه الحيثية لا يكون
انسانا ولو التزم انه من هذه الحيثية ليس سطحا توجه الكلام بانه في
مقدار اخر لان الشيخ اعترف بان نهايتها متصفة بالمساواة واللا
تنقسم وكانت كمية بالذات بل يقول بلزوم دخولها في الخط لانها
كمية بالذات منقسمة في جهة واحدة فقط وتفصيله ان كانت الزاوية
نفس السطح بلا تغير حقيقة السطح فتوجه انه لم لا ينقسم في جهتين
وان كانت نفس السطح المغير عن حقيقته كما في الاربعة ينقص منها
واحدة توجه انه داخل في اي مقدار اخر بنا على انه منقسم لذاته
ومتصف بالمساواة لذاته على ما اعترف به الشيخ وان كانت الزاوية
حقيقة هي الهيئة والاطلاق على السطح لانه محلها على ما يشعر به بعض
كلامه توجه انه في ينبغي ان لا يتصف بما هو من خواص الكم بالذات
وان اريد انها حقيقة السطح تتغير لكن لا تتغير لذاته بل تتغير باعتبار
فيثبت بما هو حقيقة له من حيثية ولا يثبت له من حيثية اخرى فتوجه
ما علم ان الذاتي لا ينفك من شي من حيثية واعتبار وكيف يمكن
لم يكن ذلك الشي كما صرح به انما يتضح في بادي النظر ولا بد من تامل

زايد عليه من هذا البحث وبما نقلنا من الشيخ ظهر ان ما اورده البعض
من انها كم بالعرض مخالف لكلام الشيخ والواقع ايضا عند المنصف
والحق بعد اختيار ان الزاوية هي نفس السطح لكن نشترط ان يكون
بين خطين متلاقيين عند نقطة ان ذلك السطح المسمى بالزاوية منقسم
في جهتين كالسطح لكن لا ينقسم الى زاويتين بل الى سطحين وليس
من ضرورة السطح ان يكون منقسما الى ما يكون مسمى باسمه كله وما
يرى ان الزاوية لا ينقسم الا في جهة واحدة معناه انها لا ينقسم
الا ما كان من انواع الزاوية وداخلة تحت اسمها وحدها والا
فلا شك ان السطح الذي بين الخطين ينقسم الى سطحين نعم لا ينقسم
الى ما كان زاوية بهذا ينبغي ان يحقق هذا المقام والتوفيق
من الله تعالى في كل مرام قال شيخ بل لان ما يحل فيها يقبلها اقول
لقائل بانه ان يقول لا يبعد من الزاوية ان تلك الكيفية المتصف
بالشائبة بالذات التي بانه محلها السطح فانه ان نقطع ثم اعلم ان
مراد الشيخ بانها يكون صغرى وكبرى ان يكون لتلك لذاته تعالى
على ما عرفت فلا يندفع بان التماس ايضا متصف بالصغر والكبر
وكذا لا يندفع بان المراد من التماس ما يحدث عنه لانه كيفية
ولم يتصف بالصغر والكبر لذاتها فتدبر قوله وهذا النوع قطع
اقول النوع المشار اليه بهذا انما يكون لو صح كلام البعض
الذي قال بان الزاوية من مقولة الكم ان حقيقتها هو نفس

نفس الكم بل هو اعتبار شيء آخر معه على ما هو المتبادر وانا نوضح مراده
انها الكم في الجملة ولو كانت كما ركبت مع امر عارض له قال شيخ لا احتمال
ان يكون ذلك بالعرض قول هذا امر وورد بانا نعلم بالضرورة ان
قبولها لها مع قطع النظر عن الغير مطلقا وكلام الشيخ المنقول
صريح في ذلك كما لا يخفى قوله والحادة اذا كانت نصف قائمة
فانها يبطل بالتضعيف مرتين وكذلك اذا كان ربع قائمة او ثمنها
وهكذا الى حيث انه اذا كانت لها نسبة بالتنصيف بالذات او
بالواسطة قوله وعلى هذا لا يلزم بطلان المنفرجة اذا كانت مقدارها
مقدار قائمة ونصفها فبعد التضعيف يحصل في الجانب الآخر قائمة
بناء على ان الفضاء يسع اربع قوائم فاذا تحرك الخط في ذلك الفضاء
قد تمت قوائم بقيت قائمة والقائمة تبطل بالتضعيف على ما عرفت
بل الحق ان تضعيف المنفرجة من جانب آخر اذا كانت المنفرجة
اقل من قائمة وقد يحصل قائمة على ما عرفت وقد يحصل حادة اذا كانت
اكثر من القائمة ونصفها ثم اقول الحق ان الزاوية الحادة وفي
الجانب الآخر ليس حاصل تضعيف الزاوية المنفرجة اصلا ولا فلا
الخط اذا تحرك من هذا الجانب الى ان يحدث زاوية في جانب آخر
فكذلك انما يكون بعد ان صار متصلا واحدا مع الخط الآخر وانعدم
الزاوية التي كانت والمعدوم لا يبقى بل يحصل زاوية اخرى
من كتم العدم وضعف الشيء ما يوجد الشيء فيه ومثله معه وما ثانية

فلان افرادية الاضافة قد يكون اقوى مما ضعف وكيف يكون ضعف
اقوى من الشيء في مرتبة من مراتب التضعيف هي التي ضعفت اولا
وقد عرفت ما عليه وقد تحققت فيما حققنا ان جميع الزاوية يبطل
بالتضعيف اما بمرة او بمرتين او اكثر لا محالة فتذكر قد التحقيق
قوله وحده انظر ان اطلاقه على المعروض من حيث انه معروض اقول
فيكون العروض اختلافا في مفهومه والعارض خارج عنه ولا يخفى
ان قوله بعد ذلك حصل مفهوم ثالث مشتمل على المعروض والعارض
وكذا قوله وكذا المفهوم الثالث للمشتق والكائن مركب من العارض
والمعروض بخلاف ما قرره ههنا ويمكن توجيه الاشتمال بان
المراد ما يتناول اشتمال المعروض على العارض واشتماله على
المعروض من قبيل اشتمال الكل على جزئه بناء على ما عرفت من
ان المعروض جزء آخر للمعنى الثالث واشتماله على العارض من
قبيل اشتمال المعروض على العارض مع نوع توسع فيه يمكن
توجيه التركيب بحيث يتناول الصفة والعارض غير متعارف
فيما بينهم ولعل ههنا وقع تبديل لفظ المعروض بلفظ العارض
وان اراد من العارض المعروض فلا يخفى سماجته ومع
قوله مع هذا التفصيل ان المركب من الابوة والذات ولو
لم يصدق عليه الحيوان بهذا الاعتبار لكن في صدق الحيوان
على الذات المتقيدة بهذه الصفة الاضافية لاحقا واما الاصل

واما حصل ان صدق شيء على امر قد يكون من جهة واعتبار وقد لا
يكون بجهة واعتبار ونظيره انه قد حقق في حواشي المطالع ان معنى
المشتق خارج عن الذات مطلقا فيبقى النسبة والمبدأ فيتوجه عليه
ان هذا المعنى المركب كيف يحمل على مثل زيد وعمرو واجيب بان
المعنى بهذا الاعتبار وان لم يصدق لكن من حيث انه يكون
معه لولا لفظ المشتق يحمل عليه هذا التحقيق ان الحيوان قد يؤخذ
بشرط لا شيء وهو غير محمول على زيد وعمرو وقد يؤخذ لا بشرط ان
يدخل فيه ما يمكن ان يدخل فيه وبهذا الاعتبار كان محمولا ونظيره
حمل الجسم على السرير المركب من القطعات والخشب والهيئة
قوله وعلى المعروض وحده اقول لا يخفى عليك انه كما ان المعنى
الثالث خارج عن المعروض بمعنى انه ليس عينه ولا داخلا فيه لكن
المعنى الثالث ذو ارجاع الضمير الى كل منهما لتكلف ومع هذا ربما يأبى عنه
قول الشارح ولذلك سقط المعروض والاظهر ان يقرأ العرض بالنون
المحرك ويكون المعنى ان هذا المعنى لا يمكن الا اضافة والاضافة
لا يكون داخلة فيه ايضا خارج عن البحث الذي هو الكيف ولكن
الثالث اشد التصاقا بالعرض اي المعنى لاشتماله عليه ودون الثاني
مع انه تعسف لا يفيد لما عرفت ان المعروض ايضا داخل في المعنى
الثالث قوله ويوجدان معا اي الحيوان المطلق والاضافة
معا وهو المشهور بالعروض لاحد معين وهو ما صدق عليه ذلك

والمفهوم ومقصوده ان الشمول وان كان مركبا من المعروض
والعارض لكن يصدق على المعروض المقيد بالعروض وهذا مثله
اما حقيقة اضافية او شبيهة الطرفية فقد يراد به ذات الاضافة
والعروض ومقصوده انهما معا عارضان للمعروض لا اضافة والوهم
هو الاول وقوله مقرونا بها اللحوق الخاص في العقل لا ينافي كون
بعض الاضافات عارضة ولاحقة لمعروضها في الخارج كالابوة
وبعضها من لوازم الماهية على ما صرح به وذلك لان اللحوق
الخارجي كان الخارج ظرفا لنفس اللحوق والعروض وذلك لا ينافي
كون مقارنة اللحوق للاضافة في الذهن وذلك كما ان الموجود
في الخارج ظرفا لنفس وجوده وان كان عروضه للماهية في العقل
وذلك لان العقل يصف اللحوق بكونه مقارنا للاضافة فقد
قوله وحده ولا يتوهم ان القرب مقابل للبعد اقول القرب على
احدهما ان يوصف الشيء بكونه قريبا من شيء كان هذا الشيء قريبا
منه ايضا ولا شك ان القرب بهذا الاعتبار مضايف لقرب آخر
كما قرره وثانيهما ان يوصف الشيء بكونه قريبا من شيء في
كونه مبدءا بالقياس الى شيء آخر كان بعيدا من ذلك المبدأ
بالقياس الى الشيء الاول والقرب بهذا المعنى راجع الى التقدم
الرتبي كما ان البعد بهذا المعنى راجع الى التاخر الرتبي وظ
ان التقدم بالرتبة مضايف للتاخر بالرتبة لا لتقدم آخر رتبي

رتبي ومع وضوح هذا المعنى كيف جزم قده بان القرب ليس مضايفا
للبعد وبان القرب من الاضافات المتفقة ولم يتوجه الى الاعتبار
الآخر واما باقي الامثلة فقط ان الاب مع الابن مثال واحد
وكذا العظم والصغر والقليل والكثير واما الاحر والابرد فيحتمل
ان يكونا متخالفين وذلك بان يراد بالاحر زيادة الحرارة على ما
كان حرارته قليلا بالنسبة اليه فيضايف الاحر الاقل حرارة ويقابل
الابرد الاقل برودة ويحتمل ان يكونا مثالا واحدا وذلك بان
يراد بالابرد اقل حرارة وتحقيقه ان ما كان حرارة بالقياس
الى كيفية فتلك الكيفية برودة بالقياس اليها فان الحرارة والبرودة
قد يكونان حقيقيين وقد يوجدان اضافيين وكذا السواد والبياض
وهذا المعنى جار في جميع الكيفيات القابلة للشدة والضعف ومع
هذا التحقيق يكون المراد بالاحر ما كان حارا بالقياس الى
الآخر وبالابرد ما كان باردا بالقياس الى الاول فيكونان متضايفين
فاذا عرفت فقس عليه باقي الامثلة مثلا يمكن ان يراد بالاقرب
ما كان اشد قربا من المبدأ بالقياس الى ما هو انقص قربا وبالابعد
ذلك الانقص فيكونان مثالا واحدا ويمكن ان يراد بالابعد ما
كان اشد بعدا بالقياس الى ما هو انقص بعدا فيكونان مثالا
آخر والقرب والبعد بالاعتبار الثاني اي مع قطع النظر الى المبدأ فيكون
الاقرب الابعد بمعنى القرب والبعيد الاضافيين لكن على هذا

لم يصح ان يكون مثالا لما كانت الاضافة عارضة للاضافة فلا بد
في خصوص هذا المثال من اعتبار معنى التفصيل واما باقي الامثلة
فلا يحتاج الى ذلك فتامل وانت لا يخفى ان حمل مثال الموضع والآلة
على مثالين بعيد عن لفظ المتن وكذا الاعلى والاكبر فظ
في انه مثال واحد واذا كان الكلام يقتضي ان يجعل الكل من
قبيل واحد فينبغي ان يعتبر الاقرب لا اعتبار الاشد في كونها
مثالا واحدا ايضا فينبغي ان يفهم هذا الموضع وظهر ما قررنا
ان قوله فقد والاظهر الا افراد حمل الا بعد بمعنى ما ليس باقرب
ليس على ما ينبغي بل ينبغي ان يحمل بمعنى الاضعف قربا واما ما
ذكره فرد عليه انه ان اريد مفهومه كما هو الظاهر فهو ليس بمضايف
للاقرب لان مفهومه عدمي لا يكون الاقرب معقولا
بالقياس اليه وان اريد ما صدق عليه فظاهر انه اذ يصدق
هذا المفهوم على امور كثيرة ليس شيء منها مضايفا للاقرب
منها بل الاظهر ما قلنا فتدبر قال الشارح الذي لا يجتمع متقدمه
مع متاخره في حال وحدة انما هو بالطبع لا يخفى ما فيه من
المسامحة اذ الظاهر ان المراد بالآلة الزمان فلا يلايم وصفه
الزمان به اقول كون هذا التقدم عارضا بالطبع اي
بالذات لاجزاء الزمان ولغيره بالعرض ظاهر لمن تامل فتقدم
الاب على الابن مثلا فان هذا راجع الى تقدم زمان وجوده

وجوده على زمان وجود الابن فما ذهب اليه المتكلمون من ان تقدم
اجزاء الزمان تقدم ذاتي وجعلوه قسما سادسا للتقدم وجعلوا تقدم
مثل الاب على الابن تقدما زمانيا مبني على جعلهم تقدما واحدا معتبرا
باعتبارين بالذات وجعلوه قسما على حدة وبالعرض وجعلوه قسما آخر
وانت تعلم انه لو كان هذا النوع من التقدم يرجع الى معنيين باعتبار
بالذات تارة وبالعرض اخرى فيجعل كل واحد من الاقسام الاخر
يجري هذا الاعتبار فيصير التقدم على هذا التوجيه عشرة اقسام لا خمسة
اقسام كما زعموه والحق ان لا يتجاوز عن الخمس ولا يجعل معنى واحد
معنيين باعتبار الاتصاف بالذات وبالعرض فان الاتصاف بالذات وبالعرض
يقتضي مغايرة المعروض لا نفس معنى العارض فتامل قال الشارح فالتقدم
الحقيقي بين الزمانين وهو بالطبع اقول فيه نظر لان تقدم اجزاء
بعضها على بعض من جهة عدم الاجتماع لا من جهة توقف البعض على
الآخر وتوسط التوقف بينها فلا شك ان التقدم الذي بينهما
من الجهة الاولى غير الجهة الذي من الجهة الثانية فهذا التقدم لما
كان من الجهة الاولى ليس بالطبع بالمعنى المتعارف فان سماه
بالطبع فلا مشاحة في الاصطلاح قال الشارح وكذا في التقدم بالشرف
اقول يمكن ان يطلق التقدم في العرف على الافضل من غير
نظر الى هذا الاعتبار وهو التقدم في الشرف او في الجلوس كيف
وقد يكثر الامر كما في زماننا هذا او المرتبي الراجع الى الزمان فيحترز

بعده عن المرتبي الذي ليس راجعا الى الزمان فان التقدم المرتبي
قد يكون وضعا وقد يكون طبعا والاول راجع الى الزمان كما في نحو
واما الثاني فارجاعه الى ما بالطبع اقرب من ارجاعه الى ما بالزمان
ثم ارجاع ما في بالزمان الى ما بالطبع فيقول فقده وكذا القسم الاول
من المرتبي راجع الى الزمان مع كونه غير فظ لحوم القائل او
الظاهر ان القيد احترازي في كلامه ارتكاب مر بعيد مع امكان
التوجيه الذي هو اقرب منه كما لا يخفى ثم لا يخفى انه يرد على القائل
في ارجاع التقدم المكاني الى الزماني ما مر آنفا وهو في العرف ظني
مع المتقدم باعتبار القرب من المبدأ المفروض لا من جهة الزمان
قال بل لا يصح وجوده الا بعد انقضاء المتقدم اقول فيه بحث
لان عدم صحة وجود المتأخر الا بعد انقضاء المتقدم لا ينافي
افتقار المتأخر الى وجود المتقدم سابقا فان افتقار الشيء الى
الشيء قد يكون الى وجوده معه وقد يكون الى وجوده قبله وانقضائه
بعده كيف ولو كان الامر كما ذكره يلزم ان يكون تقدم المعد
خارجا عن التقدم بالطبع مع كونه علة ناقصة للمعد وقد صرحوا
بان كل علة ناقصة متقدمة بالطبع اعلم انه لا بد من اعتبار الحيثية
في الاقسام الخمسة حتى يتميز بعضها عن بعض فالمتقدم بالزمان
لا يجامع المتأخر لكن لا من جهة هذا التقدم وفي تعريف المتقدم
بالطبع كون المتقدم بحيث لا يمتنع وجوده بدون المتأخر نفعا

نوع

معناه انه لا يمتنع من هذا التقدم اي هذا النوع من التقدم لا يمتنع
يقتضي ان يمتنع وجوده بدونه فيخرج ما يتناول العلة الناقصة المستلزمة
في بعض المواد كالجزء الصوري وغيره ولا ينتقض ما ذكره من تعريف
المتقدم بالعلية بالجزء الصوري لان الجزء الصوري لا يقتضي انه يجب
بسبب وجوده المعلول والحاصل ان يصدق عليه انه يجب بوجود المعلول عنده
وبينهما فرق وذلك لان وجوب المعلول صادر عن الفاعل المستقل
لا غيره ولو نوقش في ذلك يقول على ما مر التقدم بالطبع المراد
الوجوب النوعي وذلك غير متحقق فيه قوله والاظهر ما ذكره في
المثال في شرح الملخص اما قال لان ما ذكره الشارح محل نظر وذلك
لان النصف جزء الضعف فلا يكون معا بالطبع وليس المراد
الضعف والنصف مفهوما هما وهما المتضايفان وهما معا في
انهما معا معلولا علة واحدة ووجه الاظهرية انهما من جهة انهما
معلولا علة واحدة مستقلة كما مر معا في العلية بالطبع وليس المراد
انهما معا نظرا الى العلة الناقصة المشتركة بينهما ويمكن ان يكون
ذلك من جهة ان المثال المطابق الضعفية والنصفية والظ
ان المراد في شرح الملخص ان المعية بالطبع عارض لكل واحد من
الجزئين بالقياس الى كليهما فالمراد بالجزئين كل واحد منهما وضمير
عليهما راجع الى المجموع منهما او اراد بالجزئين الحقيقيين الاحتراز عما
يكون احدهما جزءا والآخر جزء وهذا اطلاق اوضح كان بينهما علاقة

التقدم ودون العلية واشار بلفظ التقدم الى دفعه وهو ان التقدم
والتاخر في كل نوع عبارة عن التفاوت والتفاضل في معنى يسمونه بحسبه
التقدم واختلاف انواع التقدم بحسب اختلاف معان فيه التقدم
على ما فصله الشيخ في الشفاء والمعية في كل نوع عبارة عن سلب التفاضل
بما فيه التقدم والتاخر وسلب التفاضل اما بالاتفاق في الفاضلية
واما بالاتفاق في المفضولية فالمعية بالعلية اما عارضة لعلتين
لمعلول واحد نوعي اذ لا يمكن بالنسبة الى معلول واحد شخصي واما عارضة
لمعلولين بالقياس الى علة كذلك لكن من جهتين فسلب التفاضل
في الاول من جهة الاتفاق في الفاضلية في الثاني من جهة الاتفاق
في المفضولية وهكذا الحال في المعية بالطبع تارة تعرض لشيئين
بالقياس الى معلول واحد كالمثال المذكور في شرح الملخص فالمراد بتقدم
الجزئين اتفاقهما في الفاضلية وتارة لمعلولين بالقياس الى علة
ناقصة في التقدم بالشرف قد يعرض لجاهلين اي المفضولين كالمثال
المذكور في الشرح وقد يعرض لعالمين اي الفاضلين كما في مثاله
الذي ذكره قده واذا عرفت هذه علمت ان المعية الزمانية حقيقة
لا يعرض لشيء وذلك لان يجتمع زمانان وهذا محال واعلم ان التقدم
على الاطلاق في الرتبي في الشفاء بما هو اقرب الى ما يكون المبدأ
المفروض والمفهوم من الشفاء انه المبدأ المفروض فالمتقدم
على الاول هو الاقرب من المبدأ فيتوجه من المبدأ عنده وعلى الثاني

لان التركيب العقلي عندهم قسمان احدهما ما هو بحذاء التركيب الخارجي كما في الجنس المأخوذ من المادة والفصل المأخوذ من الصورة والآخر
ان يكون تحليلا محضا كما هو في البسائط الخارجية كتركيب السواد من اللون وقابض البصر ولكل واحد من القسمين بحسب اصطلاحهم دخل في
التركيب العقلي وليس فيه مجاز [illegible]

الثاني هو المبدأ في الجملة بهذا ينبغي تحقيق هذا البحث فاحفظ وما
حققنا يظهر ان قوله قده او معلولين شخصيين سواء جعل عطفا على
علتين او على معلول واحد ليس على ما ينبغي اذ وحدة القبيل لهما معتبرة
على اي حال اي يكون مبدأ الكمالات هذا اشارة الى التمام في قوله
المتمم فان تمم جزء منه بالمعنى اللغوي فلا يرد انه اذا اشترط في
التام ان يكون وجوده وكمال وجوده من نفسه فلا فوق تام
قال لاستلزام التركيب الامكان اورد عليه ان التركيب من
الاجزاء العقلية يقتضي افتقار الواجب الوجود العقلي الى
جزءه وهو لا يستلزم الامكان واما في الوجود الخارجي فهو عين
كلها ومتحد معه في الجعل والوجود فلا افتقار بحسب الوجود
والحق ان المراد نفي التركيب بحسب الواقع والمتحقق من الواقع
والاجزاء العقلية اذا لم يكن التركيب منها بحسب الواقع اذ اجزاء التركيب
الخارجي كانت بمجرد الاعتبار واطلاق المركب على مثل ذلك على
سبيل المجاز وليس الكلام في نفي التركيب بهذا المعنى المجازي عنه
ولا يخفى ما فيه والجواب الحق عندي ان مناط الواجبية ان يكون
عين الوجود القائم بنفسه فلو كان ذات الواجب بحسب
تحليل العقل الى مفهومين وتلك الذات ليست الوجود القائم
بنفسه فاجزاءه اي كل من مفهوميها غير الوجود القائم بنفسه
فكانت واجبة بالذات لما عرفت من مناط الواجبية فيتعدد الواجب

الفصل الرابع

[illegible]

وان كانت مفهوماتها غير الوجود وليس ذاتها لذاته فيلزم امكانها
فيكون الواجب من الممكنات هف لكن هذا على ما ترى مبني على الوجود
فلا يمكن اثبات التوحيد به ثم لو ثبت ان الوجود القائم بالذات
ليس الا واحدا اثبت هذه المسئلة وثبت التوحيد ايضا وقد
اثبت بعض اجلة المتأخرين ذلك في بعض رسائله بحث لا يتحمله
ويمكن ان يستدل على وحدته عز شانه بانه لو تعدد فالمجموع لما
كان مفتقرا الى اجزائه وكان موجودا كان ممكنا على ما مر في
بحث المواد ان المفتقر الى الغير كلما وجد كان ممكنا
اضرارا من مجموع الضدين فينتقل الكلام الى علته التامة
اما ان كانت احد الجزئين فقط فيلزم الترجيح بلا مرجح وايضا
كان احدهما لا يستقل في العلية وان كان كل واحد منهما فيلزم
ما ذكره مع لزوم تعدد العلل التامة هف وان كانت هو المجموع
لزم عليه الشيء لنفسه والقول بانه قد يكون علة تامة لنفسه
كما قيل في المركب من الواجب وجميع معلولاته باطل على ما مر
نقول المراد بالعلة الفاعل المستقل بالتأثير التام الا ان
يقال العلة هو المجموع لا معا هو المجموع معا فان نقل الكلام
الى المجموع لا معا انه ممكن لا محالة فلا بد له من علة قلنا لا نم
انه ممكن لا بد له من علة مغايرة له فتدبر ويمكن ان يورد ايضا
لو وجد واجبان لله تعالى شانه عن ذلك فلا شك ان كل

كل واحد منهما مستقلة بالقياس الى العالم فيلزم اجتماع العلتين المستقلتين
على معلول واحد شخصي وقوله تعالى لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا يحتمل
حمله على هذا التفصيل ان وجود العالم اما بتأثير كل واحد منفردا مستقلا
فيثبت المط وان كان بتأثير واحد فقط فيلزم ترجيح بلا مرجح او بتأثيرهما
معا فلا يكون واحد منهما مستقلا والتشخص انه لا نقص ولا يوجد له
قصور عن قبل الواجب فاذا تم استحقاق ممكن له للوجود فيفيض
الوجود من كل منهما اذ كل منهما واحد واجب فوائد وفي فعله ونقص الواحد منها
رضها من جنس لا آخر معه فافهم فائدة لان الله ليس قائما على ما يكون
وهو عرض للواجب قلنا وهو التشخص متحد مع الماهية في الوجود
فعروضه للماهية ليس نحو عروض الاعراض حتى يلزم افتقاره الا ان
فيلزم امكانه من عروضه لها من قبيل عروض الفصل للجنس وبالعكس
الذي مرجعه الحمل عليه وظن ان هذا لا يقتضي الافتقار وان امكانه
كيف والماهية ايضا عارضة للتعين بهذا المعنى والاولى ان يقال
على هذا التقدير يلزم تركب الواجب من الماهية الشيء عنه والتشخص
الا ان يقال التشخص ليس جزء المتشخص وتحقيقه على ما ينبغي يقتضي بسطا
في الكلام لا يليق بهذا المقام وشبهة والشبهة على ذلك مشهورة
وهي ان التعين ان عرضت للماهية المتعينة لزم توقف الشيء على نفسه
او التسلسل وان عرضت للماهية المبهمة لزم اجتماع الابهام والتعين
والجواب انه عارض للماهية الا من حيث هي مع وصف التعين ولا معتبرة

التعين م

من حيث هي لا بشرط م

يحتمل ان يكون اشارة الى ان هذا الجواب عن الشبهة لا يكون جوابا لان الماهية بحسب الواقع لا تخلو عن كونها موجودة للتعين
او الابهام لانه لو كان كذلك لزم ارتفاع النقيضين فمراده انه معروضة لاحدهما وانما ذكره في الجواب فهو مجرد اعتبار
عقلي يعني ان العقل اعتبرها مجردة عنهما لا ان يكون بحسب الواقع كذلك وما ذكرنا والتشخص يعرض لها بحسب الواقع فما الذي ورد
لا محالة لمسوده السمرقندي

مع وصف الابهام كما قالوا في قيام الوجود بالماهية فتدبر قوله قده ولان
من القائل في منع عليه ودو قده واعلم ان المذاهب في التشخص بحسب
الى الوجود اربعة الاول ان التشخص عين الوجود على ما ذكره
المعلم نقلا عن المعلم الاول وهو ما اختاره الفارابي فامتياز زيد عن
عمرو بالوجود المخصوص به ويكون التشخص فاعلا وثانيها كون
الوجود متقدما على التشخص وهو مذهب من قال ثبوت كل شيء لشيء
فرع ثبوت المثبت له وما خرج عنه بالذات وثالثها ان الوجود
متأخر عن التشخص وهو مذهب من قال الشيء ما لم يتشخص لم يوجد
وهو المنع للجواب المذكور والظاهر انه ليس بديهيا ولا صحيحا على
ما ذهب اليه قده ورابعها وهو ما اختاره قده في حاشية على شرح
التجريد انها قال لو تقدم الوجود على التشخص لزم وجود المبهم
في الخارج اي المبهم في مرتبة التقدم الذاتي ولو تقدم التشخص
على الوجود لزم ان يكون المعدوم في مرتبة العدم ذا هوية وكل
منهما باطل وقد ثبت مغايرتهما فيلزم المعية وفيه نظر ذكره شيخنا
على حاشية التجريد الشرح الجديد للتجريد قوله قده فان العلم بالعلة
يستلزم بل يتضمن العلم بالمعلولات الظاهر انه قده اشار بهذا الى
جواب ما ذكره ارباب الذوق والوجدان ان جميع الموجودات
منذ مجرد في ذاته تعالى في الازل فجميع الموجودات قديمة كانت او حادثة
من حيث انه ما خرج عنه اليه وهذا ما تعرض الوجود وجود

وجملة لان ذاته مبدأ الموجودات تفصيلية قديمة كانت او حادثة فعلم الواجب
علم ازلي اجمالي بجميع الموجودات وعلوم تفصيلية بها ايضا وذلك التفصيل
حين وجود تلك الموجودات فمنها قديمة ومنها حادثة بناء على ان من
الموجودات الممكنة قديمة ومنها حادثة ولو لم يكن ممكن قديم فالعلم
التفصيلي المتعلق بالموجودات لا يكون الا حادثا وما عند صدورها والعلم
الذي هو عين ذاته تعالى هو الاول والثاني زائد عليه لكن يقرب
من الذاتي وفرق بين تضمن العلم بالماهية العلم باجزائها وبين تضمن
علمه تعالى بذاته العلم بمعلولاته فان الاول تضمن الكل للاجزاء والثاني
تضمن الشيء لما كان عنه نحو ما تقول تضمن الماهية اجزاءها وتضمن
الشيء لما كان متحدا معه نحو قال المركب الجنس والفصل يتضمن قبل التركب
من الحمل والفصل بان يضم شيء الى شيء وبعض ثابت به بان يكون
الحيوان مثلا مبهما يصح ان يكون عين الانسان وان يكون عين الفرس
فاذا انضم الفصل صار عين الانسان فالحيوان صار متحدا به الى آخر
لا منفصلا عنه مع التاليين فالانسان من حيث انه ممكن حادث مثله
والتماده معه تعالى واجب به فالقدرة عوارض لذاته تعالى ومحال الموجود
لها ولما كان الاثار المترتبة عليها مرتبة على الذات المقدسة فيكون
هو الذي يترتب عليه الاثار فالوجود حقيقته ليس الا تلك الذات المقدسة
فظهر سر قولهم لا موجود الا الله فلذلك العارف في عبارات وشئونات
الذات المقدسة والعلم بتلك الذات مجردة عن تلك العوارض

شهود اثر التشبه الا ببعض المجردين اشتهر ان العلم بكنه ذاته غير
مقدور للبشر فالعارف يجعل مرآة لملاحظة الذات وكان ادراكه
لها قصدا و بالذات لا ان ملاحظة تلك المرآة قد انتسبا الاعتبارية
او لو كان كذلك لم يكن معلوماته الا الامور الاعتبارية و هيهنا نظر حقيق
ان ههنا ثلث مراتب وثانيها ملاحظة نفس العوارض واوسطها
ملاحظة العوارض لا وجدها مرآة لمشاهدة الذات واعلاها ملاحظة
الذات معراة عن العوارض **قوله** ولا بعد فيه عقلا هذا كلام المحقق
الطوسي في جواب سؤال الشيخ العارف القونوي توضيحه انه تعالى
الواجب صفاته متعالية عن الزمان فليس عنده ماض ومستقبل جميع
الموجودات الحادثة كل منها في وقته حاضرة عنده بازمنتها كالدرة
المنظومة التي كل منها مختص بجزء المنظم مع انها مع جميع تلك الخيط
حاضرة عند البصر وليس المراد من ان علمه تعالى لا يتعلق بها من حيث
انها تتغير لان علمه تعالى لا يتعلق بتغيرها تعالى شانه عن ذلك بل المراد
انها غير متغيرة بالنسبة اليه تعالى و علمه بنا على انه متعالية عن الزمان
فهو يعلم الماضية والمستقبلة لكن من حيث انها ماضية ومستقبلة
بل من حيث انها واقعة في الزمان الفلاني ويعلم ان هذا الزمان
موصوف بالمضوية مثلا لكن بالقياس الى الزمانيات لا بالقياس
الى ذاته فهو يعلم وجود زيد في الوقت الفلاني وذلك المعلوم لا
يتغير حتى يلزم التغير في علمه تعالى نعم يتغير وجود زيد في الوقت المستقبل

المستقبل وهو لا يعلم كذلك هذا غاية توضيح هذا المجموع الكلام واقول
فيه بحث لان وجود زيد في الوقت الفلاني يتغير بتغير الوقت واللازم
المطابقة والاستعداد الصدق لا دوام التحقق و اقول ايضا ان هذا المعلوم المبين
لم يحقق العلم به والا لكان جهلا و هذا هو الذي حدا بهم الى القول
بنفي علمه تعالى بالجزئيات المتغيرة تعالى شانه عن ذلك واقول ايضا لا شك ان
اجزاء الزمان متعاقبة في الوجود فما كان منها حاضرا له مقارنة وتعلق
بذاته تعالى ولم يبق تلك العلاقة بعد مضيها ولم يوجد تلك العلاقة
قبل حضورها و ذلك مما لا شك فيه و اذا كان كذلك كان الآن
حاضرا وماضيا ومستقبلا بالقياس اليه وكونه تعالى غير زماني بمعنى لا يكون
تحت تصرف الزمان ولا يكون لحركة الفلك مدخل في وجوده لا بمعنى
ان لا يكون له علاقة بالزمان ومقارنة معه ولا معنى لظرفية الزمان
شيء الا هذه المقارنة على ما قرره في حواشي الشرح وكيف يمكن ان
يقال انه ليس موجودا في الزمان بل التحقيق عندهم ان يبقى العلم الذي
هو عين الواجب فقد كان من العلم الحقيقي هو العلم الاجمالي
الازلي واما تلك التفاصيل فقد عرفت انها حاصلة عند حصول المعلومات
المفصلة فهذا العلم في القدم والحدوث والثبوت والتغير تابع
المعلوم والتغير الذي من جهته راجع الى التغير في الاضافات
هكذا ينبغي تحقيق هذا المقام والتكلان على التوفيق **قال** غير
كافية في حصول العلم الا اضافية والنسبية اقوى الصواب في

السلبية لان سلب الجوهرية عنه تعالى لا يتوقف على تحقق ملكة ولا شي آخر
اصلا والاظهر ان لا يعني المراد بالسلبية ما لا يتحقق بوجه ما قوله
ينافي كون نفس ذاته اقوى منشأ لقوام الذات كما فيه فيها ان الاثر
المترتب على كيفية نفسانية فينا يصير مبدأ لانكشاف الاشياء ويسمى
بالعلم مترتب هناك على ذاته البحت وكذا الاثر المترتب على كيفية اخرى
فينا هي المسماة بالارادة مترتب على نفس الذات وكذا في سائر صفات
الحقيقية فمعنى عينيتها له ان ذاته نائبة مناب تلك الكيفيات
في ترتب ثمراتها ثم اعلم ان هذه النيابة تارة بانها عين ذاته
وتارة بان الذات كافية فيها فاندفع ما ذكره من مانع التخصيص
نعم تحقق مانع آخر من حمل الكلام على التخصيص هو قوله او عدمية
لان الصفات الحقيقية ليست عدمية ولعل هذا من المصنف اشارة
الى ما حققناه آنفا من ان الصفات السلبية لا يحتاج الى غير الذات
فالمصنف اراد ان الصفات الثبوتية الحقيقية والصفات السلبية
يكفي ذاته تعالى فيها بخلاف الاضافيات واراد بالكفاية معنى
يتناول الاتحاد كما في الصفات الحقيقية وكون الذات سببا
وعلة لانتفائها كما في السلبيات قوله وقد عرفت فائدة
التقييد اشارة الى دفع النقض بمجموع الضدين بانه مركب
وليس بممكن بالتخصيص بالوجود على ما عرفت في بحث المواد
قوله ولو اوجب نفسه فان ان يكون واجب الوجود مع غيره

فيها

مبحث اثبات العقل

غيره اقول لا يخفى انه يجب تقييد هذا القسم الثاني كما في الثالث بكون
الغير ممتنعا كيف ولو كان واجب الوجود في نفسه ممكن الوجود مع
غيره الممكن كان عدمه ايضا ممكنا مع ذلك الغير لما عرفت ان الامكان
تساوي النسبة الى طرفي الوجود والعدم مع انه قد صرح انه يمتنع
ان يكون ممكنا مع الغير الا اذا كان ذلك الغير ممتنعا ثم اقول الفائدة
في ايراد لفظ الامكان ههنا مع ان المقصود يحصل بدونه على الوجه
الابلغ وذلك بان يقال اذا كان الحاوي علة للمحوي والمحوي
غير موجود في مرتبة وجوده واذا لم يكن وجود المحوي في مرتبة
وجود الحاوي مقارنا له لكان عدم المحوي في مرتبته فكان
عدم المحوي مقارنا لوجود الحاوي فيتحقق الخلاء هف ان في مرتبة
وجود العلة ليس وجود المعلول وهو ظ ولا عدمه ايضا لان لو كان
في مرتبة المتقدم لكان متقدما مثله فيلزم ان يكون عدم المحوي
علة لوجوده كوجود الحاوي هف ومما يوضح ذلك انه لو وجب
في علية الوجود للوجود ان يقارن عدم المعلول لوجود العلة ففي
صورة علية العدم للعدم يجب مقارنة وجود المعلول لعدم العلة
ففي مرتبة تقدم عدم حركة اليد يوجد حركة القلم هف وليس هذا
ارتفاعا للنقيضين لان نقيض وجود المعلول في مرتبة وجود العلة
ليس عدمه في تلك المرتبة على ان يكون المرتبة ظرفا للعدم بل
سلب وجوده في المرتبة على ان يكون المرتبة ظرفا للوجود والسلب

وارد على الوجود دونها وفيه ما افاده قده ههنا في جواب السؤال
الذي اورده بقوله فان قلت الامكان لازم للمحوي لا ينفك
عنه آه ان المتفرع لامكان الخلاء هو امكان عدم المحوي مع
وجود الحاوي على ان يكون كلمة مع ظرفا لعدم المحوي لا امكانه
عدم المحوي مع وجود الحاوي على ان يكون مع متعلقا بامكان
عدم المحوي واللازم على تقدير ان يكون الحاوي علة للمحوي
هو هذا اي امكان مقارنة عدم المحوي لوجود الحاوي فيلزم
امكان الخلاء وعلى تقدير ان لا يكون علة له لا يلزم الا مقارنة
امكان عدم المحوي لوجود الحاوي وهو الذي الزمه المعترض
فلا يلزم امكان الخلاء اذ من البين ان مقارنة عدم امكان
عدم المحوي لوجود الحاوي في الجملة لا تستلزم امكان مقارنته
اذ يجوز ان يكون المقارنة التي هي للعدم الخاص للمحوي
محالا والعدم المطلق له ممكن ذاتيا مقارنا للامر الواقع هو وجود
الحاوي فتدبر قوله فيلزم اما امكان الخلاء في نفسه او وجوبه
اقول لا يخفى ما في هذا الكلام وتوضيحه ان من اراد بالوجوب الوجوب
بالغير والمنفصلة مانعة الخلو والتعرض للوجوب بعد الامكان
لانه اخص وبان يرد لو ثبت ان عدم الخلاء ليس واجبا لذاته
لانه معه فوجوده اما ممكن خاص او واجب لذاته والحاصل
ان الثابت هو كون وجود الخلاء ممكنا بالامكان العام وهو

وهو يحتمل الامكان الخاص والوجوب الذاتي وفيه نظر لان المعلول لا بد
ان يكون ممكنا بالامكان الخاص فتدبر قوله لكن الشان في اثبات
وجوب كون علة احد المتلازمين علة للاخر قوله اذ هو اما ان
اللازم في المتلازمين علة للاخر احد الامرين اما كون احدهما علة
للاخر او كونهما معلولي علة واحدة وهنا لا يمكن وجود المحوي
علة لعدم الخلاء لانه واجب لذاته ولم يكن كذلك عكس ذلك اما اولا
فلانه يلزم اجتماع علتين على معلول واحد هو وجود المحوي
وعدم الخلاء واما ثانيا فلان العدم لا يصلح ان يكون علة للوجود
فتعين ان يكونا معلولي علة واحدة فاذا كان الحاوي علة للمحوي
كان علة لعدم الخلاء وكل معلول ممكن ذاتي فيلزم امكان الخلاء
ايضا فان قلت الملازمة بينهما متحققة وعلى تقدير كون غير الحاوي
ايضا علة للمحوي يلزم امكان الخلاء ايضا قلت التلازم بين
عدم الخلاء ووجود المحوي عند وجود الحاوي على ما علمت لا مطلقا
اذ على تقدير عدم الحاوي والمحوي يتحقق عدم الخلاء بدون وجود
المحوي فاذا كان الحاوي علة للمحوي يتحقق المتلازمان من حيث هما
متلازمان واذا كان العقل الثاني علة للمحوي لم يتحقق احد
المتلازمين وهو وجود المحوي عند وجود الحاوي فان قلت
بل يتحقق اذ العقل الثاني متحقق مع الحاوي لانهما معلولا
معا من العقل الاول قلت على تقدير كون العقل الثاني علة

المحوي لم يتحقق التلازم بين وجود الحاوي وعدم الخلاء بل المصاحبة
بناء على انه اتفق على ان يكون علة المحوي صادرا مع الحاوي عن
علته فبالنظر الى ذات وجود المحوي لم يجب كونه مقارنا لوجود الحاوي
فلا يتحقق التلازم بينه وبين عدم الخلاء لما عرفت من ان التلازم
بينهما بهذا الاعتبار وهذا الاعتبار ليس بضروري لذات وجود
المحوي بخلاف ما اذا كان الحاوي علة له لان وجود المحوي
ح يستند اليه ويطلب وجود الحاوي وفيه نظر لان الممكن لذاته لا يكفيه
ولا يستلزم الا علة ما لا العلة المعينة غاية الامر انه اتفق
ههنا ايضا ان يكون علة الحاوي وليس ذلك لازما لذاته فتامل
بل الاولى ان يق اذا كان غير الحاوي علة المحوي لا يتحقق
عدم المحوي مع وجود الحاوي بل يمكن ان يتحقق وجود الحاوي
مع وجود المحوي واما لو كان الحاوي علة لوجود المحوي كان
وجود المحوي متاخرا عن وجود الحاوي فكان امكان عدمه
مقارنا لوجود الحاوي وفيه ان معية العدم لوجود الحاوي
لم يلزم منها ايضا لما عرفت ان عدم الممكن غير مقارن علته ثم
تحقق مقارنة امكان عدم المحوي لوجود الحاوي سواء كان
ذلك العدم مع وجود الحاوي او مع عدمه وهذا العدم مع
المحوي غير لازم لوجود الخلاء اقول الثاني في اثبات كون
عدم الخلاء واجبا لذاته وذلك لان الدلائل التي اقيمت

اقيمت على امتناع الخلاء لا يدل الا على انه ممتنع في نفس الامر واما ان
امتناعه بمقتضى ذاته فلم يدل عليه نظير ذلك لمن تامل في الادلة المذكورة
وتامل فيها قال كعلو بين اتفق انهما صدرا عن علة فان قلت
انهم صرحوا بانه اذا كان امران مستندين الى علة واحدة كانا
متلازمين فكيف يصح نفي التلازم ههنا قلت ارادوا التحقق بالتلازم
ههنا ما كان ناشيا عن ذات الملزوم وههنا ليس كذلك او يق المراد
بالتلازم ان يكون العقل بمجرد تصور الملزوم لم يجوز انفكاك
اللازم عنه قال اذ هو غير متعلق بشيء من متعلقاته واعلم
ان في هذا الدليل تقريرين احدهما مشتمل على حديث المعية وان
ما مع المتاخر متاخر والثاني على ان الممتنع لذاته لا يكون ممكنا
عند وجود ممكن لذاته والاول هو تقرير الامام في شرح الاشارات
وما ذكره العلامة ناظر اليه والثاني هو المذكور في الكتاب نعم
يمكن اجراء مثل ما ذكره العلامة على تقرير الامام وتقرير الكتاب
وهو الذي قرره الشارح المحقق بقوله والصواب قوله او بعضها
افلاكا هذا المذهب غير مشهور بل المشهور ان جميع الثوابت
في فلك واحد كان ثخنه مساويا لقطر اعظمها مقدارا عندهم
لم يجوز الفضل في الفلكيات وقد نقل الفرغاني ان البعض
ذهب الى ان الكل من الكواكب الثابتة فلكا خاصا واما بعضها
فلكا خاصا دون بعضها فلم ينقل في الكتب المشهورة للهيئة

قال فان هذه انما يعقل بعد ثبوت او رد عليه ان النفي الاضافي
صحيح ورد السلب فحينئذ يكون موقوفا على ثبوت الغير اي المسلوب والكلام
ليس في حكمنا بالسلبية بل في السلب نفس الامر والصواب ان يقال
في السلب ان كان المراد السلب الصرف والنفي المحض فظاهر انه لا يصير
سببا لوجود شيء في الخارج فلا يكون محالا لا مدخل في الوجود الخارجي
لشيء وان كان المراد عدم الملكة فيتوقف على قابلية المحل وهو غيره
فيتوقف ثبوته على الغير وان كان المراد السلب بدون اعتبار
القابلية معه لكن يعتبر تحققه له نقول لما اعتبر له تحقق ما ولو
في الذهن كان الصادر الاول هو هذا السلب فينتقل الكلام اليه
قوله فان الحق على ما ذكره افضل المحققين هذا ما ذكره المحقق
في شرح الاشارات وقد نقل بعض اجلة المتاخرين ان الشيخ الرئيس
ذكر في بعض رسائله ان مذهب المحققين من الحكماء انه لا موثر
في الوجود الا الله وان مفيض الوجود ومعطي الكون ليس
الا الله تعالى وهذا موافق لما اتفق عليه المتالهون من ارباب
الذوق والمكاشفة ومختار الاشاعرة من المتكلمين ومن خالف
في الاصل الا الطائفة المعتزلة قال وفيه نظر لانه لا يلزم
من مجامعة امكان الخلاء مع وجوب وجود الحاوي ان يكون
الخلاء ممكنا معه اقول لا يخفى على المتامل ان الخلاء لما كان ممتنعا
ذاتيا لا يجوز ان يكون ممكنا على تقدير امر واقع هو وجوب

١٢ منه

وجوب وجود الحاوي على فرض ثابتة للمحوي فمجرد مجامعة امكان الخلاء
لوجوب وجود الحاوي محذور ولا فائدة للمستدل بعد اثباته اذا لم يثبت
استلزامه لامر آخر في الاستدلال بل مجرد امكان الخلاء كاف وان
لم يكن مقارنا له قال اللهم الا ان يدعي غرضه انه يصير ممكنا على تقدير
امر ممكن لا ممتنع لانه جائز على ما مر وليس كذا اي امكان مجامعة
الظاهر فساده لانه يمنع استلزام الاول لكان في الخلاص من لزوم
المحال ليس على ما ينبغي والصواب ان يقول مقارنة امكان عدم
المحوي لوجود الحاوي مسلم لكنه لا يستلزم امكان الخلاء وتحقق
لوجود المحوي الحاوي ان اريد انه يستلزم لامكان مقارنة
عدم المحوي مع وجود الحاوي لكنه غير مسلم او مقارنة الامكان
لا يستلزم امكان المقارنة كما مر ان الذي نقله عن كلامهم
وهذا ما مر اليه اشار في الحاشية الطويلة منه قدس سره الملكوتي في
اول البحث المصدرة بقوله ليس له وجوب بل امكان وقد
اوضحناه ثمة فلا نقض وما قد مر ان امكان الخلاء مقارنا لوجود
الحاوي انما يلزم من امكان مقارنة عدم المحوي لوجود الحاوي
لانه اذا انعدم المحوي وقد وجد الحاوي يلزم وجود الخلاء
فاذا امكن ذلك يلزم امكان الخلاء لكن المسلم هو مقارنة
امكان عدم المحوي لوجود الحاوي لما تقرر ان امكان المعلول
كان مقارنا لوجود العلة في مرتبة عليته لانه من البين ان

والثاني لا يستلزم الاول والظاهر ان المص لدفع البحث خلط ووضع
مقارنته امكان الخلاء لوجود الحاوي موضع امكان عدم المحوي
فوقع في هذه الورطة فاستقم كما امرت **قال** كان الجامع
اياه تساوي نسبة وجود الخلاء وعدمه الى الماهية **اقول** فيه نظر
لان الممكن ما يساوي نسبة الوجود المطلق والعدم المطلق
اليه وقس عليه الواجب الممكن فاذا قيد الوجود بكونه ناشيا
عن ذات الموجود فلا يكون انتفاء الحكم به جائزا واذا كان
كذلك فالملازم مجامعة تساوي الوجود المطلق والعدم المطلق
مع وجوب وجود الحاوي لا تساوي الوجود المقارن لوجود
الحاوي والعدم المقابل له بل نقيض الوجود المقيد به ممتنع
نظرا الى ذات المحوي وكذلك قال يعني في الفرق بين ازلية الامكان
وامكان الازلية ان الاول غير مستلزم الثاني اذ يجوز تحقق تساوي
الوجود المطلق والعدم المطلق في الازل وهو معنى ازلية الامكان
وان لا تساوي الوجود في الازل مع العدم فيه بل الوجود
في الازل ممتنع بالقياس الى ذات الحادث والحاصل انه فرق
بين كون الازل ظرفا للامكان وبين كونه ظرفا للوجود وفيه
البين ان الاول لا يستلزم الثاني اذا علمت هذا ظهر لك ان
المص خلط بين ظرفية مقارنته وجود الحاوي لوجود المحوي
وبين كونها ظرفا لامكانه ومساواته للعدم فالملازم اجتماع

اجتماع مساوات الوجود المطلق والعدم المطلق للمحوي مع وجود
الحاوي مع لا تساوي الوجود المقارن لوجود الحاوي وعدمه
وعند هذا ظهر ان قوله قدس سره وهو ممكن الوجود في الازل ولا تخفى
ان ذكره على سبيل المنع والتجويز فلا يصح بل لا بد من ابطاله
بالدليل وان ذكره على سبيل الدعوى فالمنع عليه ظ وتوضيحه ما
عرفت آنفا هذا ولا يتوجه على قوله قلنا هو ممتنع فالموجود هو الذات
الحاوي متصفا بالحدوث لا ذاته مع الحدوث ان هنا احتمالا
آخر هو الذات المتصف بالحدوث من حيث انه متصف به فان
امكانه في الازل مع انه ليس بممكن الوجود في الازل وذلك
لانه ان اريد بالذات المتصف بالحدوث الذات بشرط الحدوث
فالاتصاف قيد واخذ فيه فلم يمكن وجوده كما انه لم يمكن وجوده
اذا اخذ مع الحدوث وان اريد الذات في وقت الحدوث
فهو على ما ذكره ممكن الوجود في الازل **قوله** بل هنا كلام
كالماهية والوجود والامكان وليت هذه كما في الواجب قوله
لا يخفى ما في الامكان من معنى الاضافة وبعضهم قال قدس سره
فتأمل **قال** وايضا الفرق انما يصح ويتم بعد تسليم المجامعة
في الوقتين على ما لا يخفى وهو يمنع المجامعة في الاول اولا
اراد ان المص منع استلزام مجامعة الامكان امكان المجامعة
فيما نحن فيه واسنده بالمثال المذكور يعني ان في المثال

الثاني لا يستلزم جامعية الامكان امكان الجامعية وهو ظاهر من كلامه
بعد بيان الفرق ومنع الامكان ثم جريان صحة الملازمة فيما نحن فيه
وعدم صحتها في المثال المذكور ببيان الفرق بينهما وذلك يقتضي
ثبوت المقدم في الملازمة التي فيما نحن فيه وكذا في المثال الثاني
ان العقل قد يمنع ثبوت المقدم فيما نحن فيه واليه اشار بقوله او
اي صاحب الحواشي يمنع الجامعية اي جامعية امكان الخلاء
لوجوب وجود الحادي في الاول اي فيما نحن فيه والى قوله
الفارق بينهما ان يسلم المقدم في الصورتين واستلزامه للتالي
في الاول وعدم تسليم استلزامه للتالي في الثانية وكلام العلامة
مشتمل على منع المقدم في الصورتين فاين هذا من ذاك هذا وشرح
الشارح ظاهرا ما ذكره قدس في الحاشية الاولى من التوجيه فلا نطلق
ظاهرا على كلام الشارح فهذا ادل الجامعية بامكان الجامعية
مع انه وقعت في عبارة المتن والشارح نظيره وعدم ليه وجعل
هو عبارة عن المصنف وكذا جعل الجامعية في موضعين بمعنى
امكان الجامعية بعيد جدا ثم قال ويتوجه عليه وقوله
والفرق يمنع عليه ويحتمل بوجهين احدهما الفرق المذكور
مبني على ان الفارق يسلم الملازمة في الصورتين وليس كذلك
لما عرفت انه منع الملازمة في الاول وسلم في الصورة الثانية
والآخر ان الشارح زعم ان المصنف فمعنى كلامه هو انه يبطل

بطلان كلام صريح في ان المصنف منع الملازمتين وهو في مقام الفرق مانع
الاولى وسلم الثانية والصواب في الايراد على هذا الفرق ما اشار
اليه وحاصله ان بناء الفرق على ان المصنف ادعى تحقق الملزوم والمصنف
منعه واسنده بنظيره وهو مخالف لكلام المصنف اذ هو صريح في ان
الملزوم مسلم وانما النزاع في استلزامه اللازم فتامل قوله
او جعل ثبوت الصانع مبنيا لبعض مقدماته اراد ان قوله ولكن
يمكن ان يوجد في قوة العالم له صانع وهو ثبوت الصانع للعالم
وهو عين الدعوى وقد جعل دليلا لبعض مقدماته الذي هو حدوث
العالم قوله واما المقدمة الثانية فظاهرة واما المقدمة الاولى
فلوجهين اقول فيه نظر اذ لا اشارة ولا بالمقدمة الثانية فلا بد
ولا يخفى انه يحتاج لا مقدمة اخرى اذ نظم الكلام هكذا العالم
حادث وكل حادث فله محدث ينتج ان العالم له محدث وغاية
توجيهه ان يقال انه اشارة الى المقدمة المطوية التي هي الكبرى
على ما قررناه ولا يخفى ما فيه من التكلف قوله بل الوجود المستند
اليه هو الذي كان حاصلا توضيحه ان هاهنا وجودا واحدا
مستمرا واحتياج المعلول الى الفاعل في كل زمان هو الاحتياج
اليه في اصل الوجود لا في صفة البقاء ولا في صفة الحدوث ولا
يختلف هذا باختلاف الازمان غاية الامر ان كان المعلول قديما
فالاحتياج اليه الفاعل في الوجود مقارن لزمان البقاء ودائما

وقال الحدوث ههنا وما وقع من الوهم فهو مما وقع من الذي كان من الحكم
من كلام بعض اجلة المحققين المتقدمين قوله بل في حال العدم
والكلام في الاصل اقول لا ينبغي ان يبقى بل في حالة الحدوث لو صحيح
ان مراد المتكلم من الوجود في مقابل الحدوث هو الوجود في
الزمان الثاني الذي هو البقاء ومقصوده ان التاثير ليس في
حالة البقاء ولا في حالة العدم بل ليس الا في حالة الحدوث فانه
حادث فلو وجد ثم عدم ثم وجد فهذا التاثير الذي يوجد به الشيء
ثانيا في حالة الحدوث بناء على عدم انفكاك الاثر عن التاثير
ولو تنزل عن ذلك القول ينبغي ذكر الحدوث ايضا مع العدم على
سبيل منع الخلو وعدم الاقتصار على العدم قوله فصحة هذه
المقدمة مبنية على مقدمة مستلزمة لبطلان المقدمة التي عليها اقول
فيه نظر اذ قد عرفت ان المراد بالوجود البقاء بقرينة الحدوث
ثم على تقدير كون الاثر مع التاثير في الوجود اي البقاء
بان لم يكن للمعلول حدوث اذ ليس التاثير حال الحدوث كما هو
الحق عند المتكلمين اذ عندهم ان الايجاد لا يكون الا في الحدوث
وظاهر ان الحدوث لا ينفك عن الاحداث قوله اثبات الشيء
المكان مما فيه نظر واجابة اقول النظر متوجه على ذلك الجواب
ايضا على ما اشار اليه الفاضل قدس سره بقوله [illegible]
وتفصيله ان ما ثبت به وجود المكان في [illegible] قوله

لا يلزم كون التاثير

قوله الثاني والذي يمكن ان يقال آه والنظر ما ذكره بقوله وان منع
كونهما واحدا او الجواب ما ذكره بقوله فنقول والنظر عليه ان ما ذكره
بقوله فلا نم ان الحركة والسكون لا يكونان الا في المكان منع في
مقابلة المنع فلا يصح بحث [illegible] قوله ان كانت ذهنية غرض
الشارح التمثيل بالحركة الاينية والا كان في غيرها يجري مثل هذا البحث
فلا يرد ان كلامه لا يفي بتمام المقصود قوله والنظر فيه آه
وهو ان نفي صحة الحركة على احدهما لا يستلزم صحة حركة المركب
بعينه الاجتماع قوله ومن الظاهر ان تعليل الاقتصاص بنفس
التصور انما يتحقق بعد كون [illegible] شخصيا مع ان تعيين الحقيقة
بنفس [illegible] مثلا بقول اقتصاص الناطق بالحيوان ليس معناه
اقتصاصه بالحيوان دون النبات حتى [illegible] فيه ذوات الحيوان
[illegible] النبات بل اقتصاصه الحقيقة منه وظاهر ان
ذلك فرع امتياز الحقيقة والمفروض انه يحصل بالناطق بل التحقيق
فيه ان لا مجال لهذا السؤال وذلك لانه مثل ان يقال لم اختص
تشخص زيد بزيد ولم يعرض لعمرو فانه سؤال مردود لان هذا
انما يكون زيدا بهذا التشخص ومثل ان يقال لما كان زيد زيدا
[illegible] وليس مراده قدس سره تعيين الاختصاص بهذا المعنى هذا
ولا يخفى ان بهذا التحقيق يتوجه ان المقدار والشكل والوضع في
هوية الشكل الشخصي العنصرية فانه قال [illegible] الكلام [illegible]

في الاستعدادات والقوابل المختلفة اقول فيه بحث لانه ان ا
رود الكلام المذكور في فاعل الاستعدادات والقابل كان
متوجها لكن ح ان الاستدلال ينتقض بالقابل استدلالا بنفس
الذات وهو مخالف لتصريح المص في شرح الملخص مع قطع النظر
عن ذلك فنجري هذا في فاعل الصورة النوعية ولم يكن دفعه بما
ذكره اذ الاستعدادات والقوابل ليست علة فاعلية لنفس
الصور بل علة مخصصة لها بالاجسام وان اراد الكلام في المخصص
في التخصيص فنقول تخصيص كل استعداد او من جهة الصورة السابقة
والاستعدادات وافتقاص القوابل المختلفة بالاجسام
اما في الفلكيات فليس كذلك القوابل واما في غيرها فلا افتقارية
في قوابل العناصر بل هيولى العنصريات عندهم شخص واحد
وسبب افتقاصها بالعنصريات نفس الهيولى فلا حاجة الى شيء
آخر قال ش فلا يجب ان يكون الاثنا عشر على شكل اربعة كرات
مضمومة بعضها الى بعض قول فيه بحث اما اولا فلان كل عنصر
اذا كان شكله الشكل الطبيعي حتى كان الاثنا عشر اربع كرات
ح كانت الاجزاء المقدارية فيه مختلفة في الاسم والحد ضرورة
امتياز الكرات الاربع بعضها عن بعض بحسب الوضع اللهم الا
ان يقال المراد ان الاثنا عشر اربع كرات متكثرة لا اربع واحد
فكل جزء صغير من الماء كان على الشكل الكري وكذا في باقي

باقي العناصر وهي لغاية الصغر والخلط لا يتميز بحسب الحس واما ثانيا فلان
الصورة النوعية التركيبية لعلها مانعة عن تأثير الطبيعة في كل واحد منفردا
بل يجري على الشكل الواقع واما ثالثا فلان على هذا التوجيه يتغير ان
يقال انه موافق للشق الثاني على شكل كرات واما رابعا فلانه على
هذا التوجيه لا يحسن قول العلامة اي كرة منضمة بكرات اخر واما خامسا فلان
بان المراد منه انه يصير الاثنا عشر كرة مقارنة بكرة اخرى الا ان الافراد
الاخر نوع الاثنا عشر فتعين ظ هذا الكلام البحث الثاني يجري في الشق
الاول في تغير ثم ما ذكره في تفسير الجزء المقداري هو ان يكون متميزا
بحسب الوضع واراد بالوضع قبول الاشارة الحسية وظ ان اجزاء
العناصر في المركبات متميزة بحسب الوضع والاشارة ضرورة ان بعضها
لم يحل في الآخر ولا مدخل فيه للتميز الا ان يقال المراد بالاجزاء المقدارية
ما يتميز بعضها عن بعض حسا وهي لغاية صغرها لا يتميز بعضها عن البعض
فلم تمايز بحسب الاشارة الحسية هذا لكن مرادهم الامتياز في الوضع
والحس الذي احس بها بذواتها وههنا كذلك قال ش رحمه قد اختلفوا في ذلك
لانهم اختلفوا في ان الياقوت مثلا لما كان صورته النوعية التي تسمى
حالة في جميع اجزائه حلولا سريانيا فيحل في الجزء الذي هو مثله البعض
فيلزم ان يكون شيء واحد ياقوتا وماء معا اذ لا معنى للياقوت الا
ما يحل فيه الصورة الياقوتية فلذا في الماء في حيث نادرة بان الصورة
المائية قد زالت عنه تارة ولبس صورة اخرى بدلها وهذا الذي

ذهب الشيخ لانه مخالف لتحقيق المراد وسماه مذهبا غريبا وذهب بعضهم
الى انها باقية لكن لم يبق تاثيرها وذهب بعض المحققين الى ان مع حلول
البطء في جهتها ان يحل في جميع الاجزاء المركبة مع البقاء في الاجزاء البسيطة
والجمهور على ضياع الشوق الحالية ويحل الشوق الباقية فيه لكن الباقي
حال الصورة اليا موسه يحل في الاجزاء المركبة لا مطلقا وفيه ان لم يعرف
الشوق تحقيقا او لنفس معها على حده لكان الشيء اي الثابت بالعرض فتامل
لكان على انه يجمع احكام الاعضاء اقول فيه بحث وذلك لانه لم يلزم لو كان
عنها بالجواب ولعلها اشارة عنها بالجواب ويرد على قوله لكان عنده
فتامل فائدة واما ان يمكن للآخر ارادة سكونه في ذلك الوقت او لا او لا
فيه بحث اذ يمكن اختيار كل من الشقين اما الاول فلانه انما يلزم امكان الاجتماع
لو امكن ارادة الآخر السكون في ذلك الوقت بشرط كونه وقت ارادة الحركة
من الاول اما لو كان ارادة الآخر السكون في ذلك الوقت الذي فرض
كونه وقت ارادة الحركة ممكنة في ذاتها فلا يلزم امكان الاجتماع مثل سكون
الاصابع ممكن في جميع الاوقات الحركة وليس ارادة السكون والآن ممكنا
في ذاته ممتنع بشرط ارادة الآخر مثلا سكون زيد دائما امر ممكن في نفسه
في جميع الاوقات لكنه ممتنع في كل وقت فرض كونه وقت الحركة بشرط كونه وقت
الحركة فلا يلزم العجز لان سكون زيد مثلا في زمان حركته بشرط كونه زمان حركته
ممتنع بالذات وعدم ارادة الممتنع بالذات وعدم القدرة عليه ليس بعجز
والتفصيل انه ان اريد بارادة السكون في وقت ارادة الحركة ما هو

هو موقوف الشروط ما دام الوصف فنختار الاول ولا يلزم امكان اجتماع المتنافيين
وان اريد ما هو موقوف الشروط بشرط الوصف فنختار الثاني ولا يلزم العجز
الثاني فانا نقول انما يلزم العجز لو كان امتناع ارادة السكون بناء على عدم
قدرته عليه اما لو كان ذلك من جهة ان خلاف ارادة الاول مخالف للحكمة والمصلحة
فلا يكون ذلك عجزا اصلا اذ يجوز ان يفرض ان ارادة الآخر السكون في
ذلك الوقت ممتنع فلا يكون من العجز في شيء اصلا اذ العجز انما يكون عند
الارادة لان العاجز من كان مريدا لما لم يقدر عليه في الاخرين تامل
والتعويل على الاول فائدة واما الحكماء فاثبتوا له تعالى ذاتا وعلما بانه تعالى
او الحكماء قالوا بان افعاله تعالى غير معللة بالغرض وقالوا بان افعاله
تعالى تابعة للمصلحة فان قيل انهم لم يجعلوا علمه بالمصلحة سببا للصدور وفي المصلحة
وان كان العلم بذي المصلحة سببا للصدور على حده وحده وهذه الاكرة
على ما نقله واما ان يقال لا يلزم من كون العلم بالمصلحة سببا للصدور
ذي المصلحة ان تكون افعاله معللة بالغرض وذلك لان معنى كون فعله تعالى
معللا بالغرض لزوم استكماله تعالى بذلك الغرض وهذا لا يلزم في ذلك مع مجرد
العلم بالمصلحة وذلك لانه فرق بين كون العلم بالمصلحة سببا لفعل في المصلحة
وبين كون فعل ذي المصلحة لاجل حصول المصلحة والاول لا يستلزم الثاني
والنظر هو الثاني اذ لو كان العلم بذي المصلحة لو كان سببا للفعل لكان العلم
بالمصلحة او ما يعلم المصلحة لم يفعل لكن ليس فعل لاجل حصول المصلحة ولا
يلزم الاستكمال لكن كلام عبارتهم مشعرة بالاول فتدبر فائدة وان فيما

آه اقول المعنى الثاني لا يفيد يعني ان الارادة منه يصح ان يتعلق وان لا
فلهذا كان الفعل الغير يصح وجوده وعدمه لكن نقول صحة وقوع الارادة
منه وعدمها غير معقول لان وقوع الارادة منه ان كان بالارادة لزم التسلسل
وهو باطل عند المتكلمين مطلقا وان كان بالايجاب فيكون لازما واجبا فيقدم
والشرطية في قولنا ان شاء فعل واجب الصدق وان لم يشأ لم يفعل ممتنع الصدق
فهذا المعنى يرجع الى المعنى الاول بقوله الحكماء قال بل هو اولى من
القول بانه اعلم ثم اقول لا حاجة في اتمام الاول الى التعرض الثاني وذلك
لان كون العالم ازليا او موجودا دائما مترتب على كون الله تعالى موجبا بلا حاجة
الى ضم الدوام وكذا الازلية مترتبة على اللزوم ترتبا ظاهرا او لا حاجة
الى التعرض لدوام اللزوم المتضمن له ولكن ليس فيه التعرض للدوام
ولا ارجاعا للدليل الاول الى الثاني واما الازلية فلعلت نفس الدوام
ولا مانع عليه بقوله ان الدوام عبارة عن الازلية والابدية
معا واما الدليل الثاني فالظاهر انه لا يتم الا بالتعرض للاول وذلك
المترتب ولا على كونه تعالى موجبا للعالم لزومه اياه ظاهرا والدوام انما
يترتب عليه من جهة كون اللزوم منضما فلا بد من اخذ كون الايجاب مستلزما
للزوم وهو من الدليل الاول وتوضيح ما ذكره قدس سره لتوجيه الاول انه
ان كان مدار الاول على دعوى كون الايجاب مستلزما للزوم والثاني
على كونه مستلزما للدوام وكونه مستلزما للدوام انما يكون بعد ملاحظة كونه مستلزما
للزوم واللزوم مستلزم للدوام على ما اشار اليه الشارح بقوله لكونه لازما

لازما اياه فلا بد لاتمامه من التعرض للزوم وهو غير لازم من الدوام فلا بد من اخذه
على حدة وستعلم ان هو صاحب الدليل الاول متعرض الدليل الاول فالمتعرض فيه هو اللزوم
وهو مستلزم للدوام من غير حاجة الى اخذ الدوام على حدة فلا يجب التعرض الثاني
نعم ان توجيهه لا يخفى ما فيه والاصوب ان يقال مدار الاول على لزوم ازلية العالم
والازلية لا يستلزم الدوام ومدار الثاني على دوام العالم والدوام ملزوم للازلية
ونفي اللازم في الثاني يتضمن لنفي اللازم في الاول مع زيادة فيتعرض فيه
للاول ونفي اللازم في الاول غير متضمن لنفي اللازم في الثاني فلا يتعرض
فيه للثاني فتدبر قال سنده كان ايجاد [illegible] اراد بالايجاد الاحداث
والا فيمتنع كون الممكن موجودا بايجاد فاعله غير معقول والحاصل ان تأثير الفاعل
في الازل ليس الا افادة الوجود له بعد ان لم يكن بل يفيده نفس الوجود وافادته
مستمرة وكلما لم يكن الوجود الفائض اولا لكن لم يكن للشك لافادة اول [illegible]
بلا ملاحظة وجود القيام كان قبله موجودا بعد الوجود بافادة واعطاه ان مكن له
حكمه قال اولا او اسقطناها واللازم باطل اقول فيه بحث عن مقصوده
وذلك لان مراده بحالة الوجود حالة البقاء الذي لم يكن مسبوقا بالعدم نظرنا
مقارنته بالحدوث وكان حاصل الدليل ان التأثير في العالم اما ان يكون حالة
البقاء التي لم يكن مسبوقا بالعدم كما هو مذهب الحكماء والقائلين بقدم العالم
واما ان يكون حالة الحدوث واما ان يكون حالة العدم والاول يستلزم تحصيل
الحاصل والثاني يستلزم لاجتماع الوجود والعدم فتعين الثالث فثبت ان العالم
كان معدوما [illegible] وتعلم انه كيف فهل من هذا المعنى مع ظهوره وغاية الظهور لهم
والعلم ثم العلم سيد المحققين قوله كانه اشار الى ما نقل عن نقد المحصل
اقول فيه بحث وما نقل عن نقد المحصل محصله ان الموجود عند المعتزلة الذي

وانه لما صدق الوجود على المعدوم الخارجي صدق الوجود ولهذا اثبتوا الواسطة
والازلي لا بداية له المنتقض بالصفة فلا تنقض بها لان العالم حينئذ مستقل فيكون
ذاتا فلا بد ان يكون موجودا او معدوما ولا يتصور ههنا كون الصفة لا يلزم ان
يكون موجودا او معدوما فتأمل فيه قوله بل القسمين انما هو الحركة الجزئية
اقول الحق ان الحركة الفلكية الازلية عندهم جزئية واحدة وتجزئتها الى اجزاء
بمجرد اعتبار محض كما اشار اليه في المحاكمات كيف ولو انقطاع اتصال حكم
جزئية جزئية متصلة من الازل الى الابد ثم نقول كان الحركة مسبوقة بالحالة
الجزئية سبقا زمانيا بناء على ان الحركة هي الانتقال من حالة الى حالة فلا
ان يكون مسبوقا بالحالة الا على كل ماهية الحركة مسبوقة لكن بالحالة المطلقة ومسبوق
ابدا بالغير سبقا زمانيا مطروقة بحدوث وسواء كان ذلك الغير جزئيا او كليا
وجوابه ان مسبوقية ماهية الحركة بالحالة عبارة عن مسبوقية كل فرد منها بفرد
من الحالة ويجوز ان يكون هذا الفرد من الحالة مقارنا لفرد من الحركة
وهكذا او مراده قدس سره منع كون ماهية الحركة مسبوقة بالغير من حيث هي مسبوق حيث
كان الغير سابقا على جميع افرادها وتمام الشق على النحو الذي قررنا فعلى هذا
لنعود لا يستلزم الحدوث والحاصل انه لما امتنع تخلف المعلول عن العلة المستقلة
ففي استناد الحادث الى القديم لا بد من حوادث متسلسلة متعاقبة هي الحركة
والاوضاع الفلكية عند الفلاسفة وعند اهل الحق هي تعلقات الارادة
ومثل هذا التسلسل وان كان محالا على رأيهم لكن لا مخلص عنه قوله لا يخفى على
على فطنة صولهم اقول لا يخفى على الناظر ان بناء هذا الدليل على مذهب الحكماء
وان الجسم مركب من الهيولى والصورة ولهذا قال اما الجسم ولا جزء الجسم
الا عند المتكلمين لا تركيب خارجي من الهيولى والصورة على ما قاله الشيخ في بيان ان

بل الحركة انما هو من الاجزاء المقدرة التي لا تتجزى في الفرض لا يقولون بالمقدار وان
كان ذلك في بادئ النظر ان يصيروا بالحاصل ثابتا على مذهب الحكيم واما قوله مع ان كلا
ان يتصف فالجواب انه بالقوة المعرفة وما كان كذلك ثبت مع ثباته الفاعلية والتأثير
مع قطع النظر عن هذه المقدمة وما قيل في بيانه يمكن اثبات المدعى قوله بل يجوز
تعدده اقول هذا الكلام منه قدس سره انما يتوجه على ما ادعى المصنف من اختصاص المقدار
والشكل بمن جميع الاجسام ونفي ممكن منعه والاستناد بان هيولى الافلاك
مختلفة بالنوع فاختص كل فلك بمقدار وشكل على الشكل المعين التابع للمقدار
المعين والافلاك فلكل فلك هيولى مستقلة لا اختلاف في هيولاها واما قوله من حيث
ان اجسام العنصرية فهيولاها متوحدة كذلك في هيولى العناصر عندهم واحدة بالنوع
بل بالشخص على ما قرر لدليل الانقلاب اي انقلاب العناصر فيلزم ان اختلاف الجسم
المتوافقة النوعية كالافراد المائية مثلا والمقدار والشكل مدفوع ذلك قد
من نظيره واما قوله ان بناء الدليل على الاستغناء عن العلة الفاعلية للمقدار
والشكل لا يصح قول المصنف الهيولى قابلة فلا يكون فاعلة لكن ما قاله المصنف ههنا كاف
وان استند اختلاف الصور في العنصريات الى اختلاف استعداد الهيولى كاف
والشكل بحسب الصورة النوعية لا يلزم فلكه هو ظ قوله والحق انهم لو تمسكوا
بلفظ الحق ان التوجيه الذي ذكره اولا للشارح الذي ذكره العلامة
غير حق وصواب ان اثبات الهيولى في الجسم المخصوص يكون مستلزما لاثباتها
في المطلق اذ كل ان الهيولى الحقيقية جزء الجسم المخصوص كذلك لا بد ان يكون
المطلقة جزء الجسم المطلق لا محالة قوله فهو ايضا مركب من الهيولى والصورة
بناء الشيخ في القسمين وقوله ما ذكره في هذا الشق ثم ان المراد من الحجة
في الدليل لو كان هو المركب فلا شك ليس الا الجسم المخصوص اذ في لا يجري

ثبس

بل لو كانت العلة هي الجسمية لزم اشتراك الاجسام في المقادير والاشكال فلا بد
ان يكون المراد هو المطلق وقوله الطبائع الخ اشارة بقوله الذي في ضمن كل من
الاجسام فحقيقة منه والمطلق لا يكون موجودا الا في الاذهان ومن الاذهان
والتركيب في الاذهان انما يكون من الجنس والفصل لا من المادة والصورة انما هو
في الاعيان ولا يخفى ان هذه مغالطة اقول في حله اما اولا فلان الجسم المطلق
موجود في الخارج عند المحققين القائلين بوجود الطبائع في الاعيان نعم
مع وصف الاطلاق غير موجود فيه وهذا الكلام كالكلي الطبيعي موجود في الخارج
فليس معناه انه موجود فيه بوصف الكلية واما ثانيا فلان التركيب سواء
كان في الاعيان او في الاذهان انما يكون حقيقة من المادة والصورة
وذلك لما عرفت من ان الجزء من حيث هو جزء لا يكون محمولا فالحيوان من حيث
هو جنس اي من حيث اعتباره لا بشرط شيء لا يكون جزء حقيقة الانسان بل محمولا عليه و
بشرط لا شيء اي بشرط ان يكون الناطق خارجا عنه منضما اليه وحاصلا من انضمام
ثالث هو الجزء فما هو جزء حقيقة غير محمول وما هو محمول غير جزء حقيقة واطلاق
الجزء على ما هو محمول على سبيل التجوز بناء على اتحاده مع ما جزء حقيقة نوع اتحاد
على ما مر في المقدمة فالتركيب مما كان من المادة والقوة الا ترى ان الجسم المحسوس
اذا كان مركبا من مادة وصورة مخصوصة ثم فيه حذف التشخص من المادة
والقوة كان الحاصل في الذهن منهما انما هو المادة المطلقة ودون الجنس
والفصل وقد مر ما اشار اليه قوله ورد على الاول يلزم تركبه في الخارج
من المادة والقوة وفي العقل من الجنس والفصل حقيقة وما ذكره وجدة لا ندرك
كلام الشارح اذ لا يحصل منه ان الجسم المطلق مركب من المادة والقوة فانما تركب المادة
والقوة لا يكون الا الجسم المخصوص فهذا التعيين وحصل الكلام به على ما حققناه قوله

قوله ويوافق مذهب ارسطو ما في التنزيل فقال في تطبيق كلام
افلاطون على الحديث النبوي على صاحبه الف صلوة وسلام
بلفظ المناسبة وعبر بان المناسبة في حدوث والتقدم على البدن
وقال هنا بلفظ التطبيق اشارة الى ان مذهب ارسطو
مطابق لما في التنزيل مطابقة تامة واما مذهب افلاطون
فليس مطابقا لما في الحديث مطابقة تامة والا يلزم المخالفة
بين الحديث والآية هف بل يناسبه من وجه ويخالفه من وجه
آخر فان قلت كما ان مذهب افلاطون يناسب الحديث
من جهة دلالته على تقدم النفس على البدن كذلك مذهب ارسطو
يناسبه من جهة دلالته على حدوث النفس فلا وجه لتخصيص
مذهب افلاطون بمناسبته للحديث في الجملة قلت يمكن تطبيق
الحديث على مذهب افلاطون تطبيقا تاما وذلك بان يراد من
الخلق بمعنى مطلق الايجاد والمراد بالفي عام طول المدة
وتحقق ذلك بان يكون المدة غير متناهية ولا يمكن تطبيقه
على مذهب ارسطو بوجه قال وفيه نظر لانا لا نسلم ان كل ما
يعلم احدهما يعلم الآخر اقول فيه نظر وهو ان المدرك للجزئيات
ليس الا النفس والقوى آلات لها في بعض الادراكات
فلو كانت النفس المشار اليها بانا نفسك فكل ما علمته انا علمته
انت وكل ما كان الم لها في بدني كان الم لا في بدن نفسك

غاية الامر ان الاول غير متحقق في ذلك ولا يضر ذلك في اشتراك العلم
بل نقول يلزم على تقدير اتحاد النفوس ان يكون ما ثبت وقت
ذلك اجلى من ان يخفى على احد من اهل التمييز ثم لا يخفى ما في العبارة
من المسامحة حيث اوردوا اما غير المنتزعة من الكليات عند
قوله اما الجزئيات آه مع ان الجزئيات والكليات المنتزعة
وقعت سند المنع الملازمة واما الكليات الغير المنتزعة فانما
يكون سند المنع بطلان التالي فلا يصح ان يكون عديلا
للاول **قال** وذلك لا يتصور بدون المقدار اقول يمكن
ان يوجه هذا بانه مسلم بل القسمة الى الاجزاء المقدارية المتمايزة
في الوضع والتجزي البالي لا يتصور بدون المقدار والجواب
ان تلك الاجزاء ان كانت موجودة قبل التجزي لم يمكن وحدة
قبل التجزي وان لم يمكن موجودة فيه بل انما حدثت بعده
كان ذلك اعداما للاول واحداثا لامرين آخرين فلا بد من
امر باق في الحالين حتى لا يكون التجزية اعداما بالكلية
فيكون مادة وهيولى وفيه نظر اذ يجوز العقل ان يكون هذه
الحالة حاصلة لامر مجرد بان يكون النفس مثلا مركبة من جوهرين
احدهما لا يقوم الحال والجوهر لا بد لنفي ذلك من دليل
قال اي ما به الامتياز وهو اللازم بل الاصوب ان يحمل
قوله لعدم الا انه على منع ممتنع الانفكاك عن الماهية ليتناول

اقول على ما ذكره الشارح يمنع
قول المصنف الامتياز ليس
بالماهية بلا دليل وهو خلاف
سوق كلام الشارح م

ليتناول نفس الماهية وكان البيان مشتملا ولا ينفع كون الامتياز
بالماهية **قال** اقول يمكن ان يكون النظر عدم كون الغالب
على الظن اقول لا يخفى على الناظر المنصف ان يكون هذا اي منع
كون الغالب على الظن وجود الشخصين تحت نوع واحد مكابرة
والكلام منع وجود الشخصين تحت نوع واحد موجها والصواب
توجيه النظر بان المطلوب هاهنا لا يكتفى فيه بغلبة الظن بل يطلب
فيه اليقين **قوله فقد** اذ ليس حدية ما ذكره معلومة اقول هذا
منع غير مضر على انه لو اريد بالحد ما يتناول الرسم اندفع عنه
ايضا وذلك لانه كما ان الاتحاد في الحد يدل على الاتحاد
في النوع بناء على ان الحد حد لكل واحد كذلك الاتحاد في الرسم
يدل على ذلك بناء على زعم انه رسم لكل واحد اذ لو كانت النفوس
حقائق مختلفة كان لكل حقيقة ونوع رسم مغاير لرسم الباقي
وذلك لان رسم كل نوع لا بد ان يكون مشتملا على ما هو خاصة
لذلك النوع فلا يصح ان يكون رسما لنوع آخر ثم يرد ما ذكره
بقوله لم لا يجوز ان يكون حد المقدار المشترك على تقدير ان
يكون رسما ايضا وذلك بان لم يجوز ان يكون رسما للقدر
المشترك بين الانواع المختلفة التي تحته والحاصل انه يمكن
تحديد الانواع الحيوانية بما هو حد للحيوان وكذا يمكن
رسمها بما هو رسم للحيوان وذلك ظ **قال** فيتعلق بالابدان

الحيوانية الطاان كل من يغلب عليه الشهور مثلا تعلقت نفسه
بعد البدن ببدن الاسد مثلا لمناسبته وح يتوجه انه كيف تزول
هذه الملكة الناسدة عنها بل ربما تشتد لانها صارت اقوى مما كانت
ويحتمل ان يكون هذا الشخص نفسه يتعلق بعد البدن ببدن الانسان
الذي كان عليه ولان العلاج بالضد لكن هذا على تقدير كون
الناسخ فاعلا بالاختيار وكان من شانه ان يجبر النفوس
على ان يتعلق بالابدان للعلاج صحيح واما اذا كان فاعلا
بالايجاب فكان بناء افعاله على المناسبة فلا والله اعلم
على الاول قوله وجه المقام بان زوال الملكات الردية من
جهة الرياضات نتدبره لا يخفى انه وان لم يذهب احد الى
هذا الاحتمال لكن يكفي لمانع ان يجوز العقل وح كان معنى
قوله كما ذهب اليه اصحاب تناسخ التشبيه في مجرد التناسخ
لا بخصوصه لعدم التناهي والامر فيه سهل قوله الالم
الا اذا فسر القوة بمعنى لا يقابل الفعل فيه انه ح لقائل
ان يمنع انه لا بد فيه من قوتين مجامعتين للفعل لا بد له
وليس قال لجواز فساده باستحالته عن الطبايع اى لا انفصاله
عن المادة كفساد الماء عن مادته وانقلابه هواء والتفصيل
ان توهم انه لعدم الفساد لا بد في النفس من حيثين اما سبق
ثم قياسها على الماء المنقلب هواء مثلا على ما اشار اليه قدم

قدره في الحاشية وتوهم ان الفساد لا بد ان يكون فساد والى محل
وبنا كلام الشارح في الجواب عليه واما بنى على توهم ان القبول
بمعنى القيام والحلول هو المعنى المقتضى للقبول مع ان القبول
جهتا بالمعنى المجازي وبناء التحقيق الذي ذكره قدس سره على
هذا وليس كما ذكره الشارح في دفع الاستدلال بجواز ان
يكون بناء كلامه على التنازع قال وتحقيقه قوله فان قيل
اذ اصل قول الشارح لا يخفى على من له ادنى فطانة ان هذا الوجه
لا يعين اثباته قدمه ولا يقبل هذا الكتاب بل الصواب اولى
وهو ان قول المص والا لكان فيه وما يقتضى صورتها كان
المقدم في هذه الشرطية هو فساد النفس وان فساد القوة
والتعبير عن الفساد بلفظ الفساد في تسامح منهم مع انه كان في
العبارة ايضا وافق نقض الكلام الى الجوهر كان معنى قول
المص وح يكون فيها شى بالفعل اى حين فساد النفس
كان فيها شى بالفعل وان انضم ذلك الى المقدم
المذكور وقيل والا الفساد النفس وحين فساده لابد
فيها من شى بالفعل وشى يقبل الفساد تم الدليل
من حاجة الى اخذ الثاني المفروض وهو فساد صورة النفس
وما استدل به على لزوم المقدم المفروض ح هذا معنى قوله
وح يكون التعرض للثاني ضائعا وانا اقصى العجب ان

الوجه مع ظهوره وسلامته عن التكلف والعناية كيف خفي على
الشارح المحقق اولا وعلى سيد المحققين ثانيا قال الشارح لان الواجب
ان يكون كذلك بحسب الفرض يعني ان الواجب على فرض
التناسخ ان لا يجب حدوث النفس عند حدوث البدن بل يتعلق
به النفس الموجودة قبله المتعلقة ببدن سابق عليه فاسحق لله
في قوة الدعوى ومحل النزاع فهذا بعينه ما ذكره الشارح وليس
توجيه ما ذكره قدس سره في الحاشية بقوله الفرض هو توقف
حدوثها على تهيؤ ما اورده عليه في الحاشية ان التقدم
وان فرض المعية بين النفس والبدن المذكورة ههنا ما
يكون بالزمان اذ من قال ان البدن موقوف عليه لحدوث
النفس كما قرره انما كيف يقول بالمعية الذاتية وليس قوله
قدس سره فالاظهر النظر الذي اورده الشارح اشارة الى هذا
التوجيه لكن ينبغي ان يقول فالاظهر ما ذكره الشارح باسقاط
لفظ النظر لاشعاره بتغاير النظرين قوله قدس سره ولا شك ان
انتفاء بعض ما يتوقف عليه الشيء اعلم ان قوله والا جاز
وجودها قبل البدن وليس لقوله ينعدم بعده كما ان قوله
او بعدها مع حدوثه وليس لقوله تحقق تحققه على طريق اللف
والنشر كما ذكره قدس سره منع لما استدل عليه وراجع الى
ما اورده الشارح من النظر ويمكن ان يوجه مقصوده قدس سره

قوله قدس سره لا يمكن ان ... [illegible] ... المدعى لا يصلح للدليل ١٢

قدس سره الايراد على قول الشارح على معنى انها تنعدم بعده وتحقق
تحققه بان كونها تنعدم بعده وهو معنى التوقف لكن كونها
محققة تحققه ليس معنى التوقف ولا لازما منه وظهر ان هذا
ايراد آخر غير ما اورده الشارح فتدبر قوله قدس سره لان الافعال الطبيعية
لا يخلو حالها التي هي مستندة الى ما استند اليه الادراك يعني
ان في الانسان قوى النفسانية والحيوانية والطبيعية ولكل
منها افعال مختصة بها وهذه الثلث آلات للنفس والافعال
الصادرة منها ظاهرا مستندة بالحقيقة الى النفس والمدبر
في البدن هو النفس بسبب القوى الثلث لكن حال الافعال
الطبيعية من التغذية والتنمية والتوليد لا يظهر انها مستندة
الى ما استند اليه الافعال النفسانية كالادراك والحيوانية
كالتحريك فهذا ينبغي تفسير المدبر بالمدرك والمحرك فقط لان
كون المدرك والمحرك فيها واحدا ظاهر لا سترة فيه واما كون
العاذي هو المدرك والمحرك فغير ظاهر قوله قدس سره والمورد
ما خوذ من المرة هي الصفراء والسوداء والمراد ههنا من له
المرة قوله قدس سره ولو زال احدهما كما في حالة النوم الخ وان كل
واحد له وضع في الانعقة وباجتماعهما يتم المنع وذلك لان
التخيل مشروط على الحس المشترك فهذا الشرط يقاوم احدهما
اذا كان منفردا لكن عند الاجتماع لا يقاوم فيتحقق المنع

فلا يرد ان زوال هذا مما يكف المنع قوله واما كانت مشاهدة
لان القوة الى رجعية او نقطع هذا كان الفرق بين التخيل و
بين ان في التخيل تنتقش الصور في الحس المشترك من الداخل
اي الخيال وفي المشاهدة من الخارج الى الحواس كما يتوهم بل
الفرق بان في المشاهدة يحدث الصور في الحس المشترك سواء
كانت واردة من الخارج كما في المتعارف او من الداخل
كما في حالة النوم او المرض مثلا وفي التخيل لا يحدث الصور
في الحس المشترك بل يدركها الحس المشترك في خزانة الخيال
قال وفي الحواشي القطبية فيه نظر لان اللازم مما ذكر
التصرف في الهيولى التي اتصلت بها جميع الهيولى العنصرية على
هيولى كل العناصر واما في الهيولى الانسانية فعرض عليه انه
خبير بانه يمكن حمل العنصرية على مقابل الفلكية والمراد بها
المتصلة بالبدن وح لا يظهر نظر فيها نعم لو توجه النظر فانما
يتوجه على قوله ثم يجوز وجود نفس قوية آه وقد دفعه
قدس سره بقوله قد بين لما ثبت آه وليس في قوله قد ورد البدن
مشتمل على الهيولى العنصرية اذ هو جزء اشارة الى ذلك
قال وهو انما يتحقق بالتحدي اي التحدي مع عدم المعارضة
وانه وبهذا القيد القيد ايضا قال على معنى انه لا يتصور
القسمة اصلا لا يكون قابلا للقسمة قد علمت ما فيه فائدة

هذه العبارة في فصل اثبات الهيولى من التحقيق فليكن على ذلك
ذكر منك قوله والتوهم اراد ما يتناول الفرض العقلي الصو
لا كثرة المصلابة لو عكس الامر لكان اظهر ويكون موافقا للمشهور
قوله انتهى القائلون بها اي ليس المراد بالمقادير ما هو مصطلح
الحكيم لان المتكلمين لم يقولوا بالكم المتصل الذي هو المقدار
محل احدهما غير المحل الآخر لا خفاء في ان محل احد من النقطتين
المقابلتين بالخط من حيث هو كل واحد لا البعض الملاقي وذلك
والمجموع ليس الا مجموع الخط من حيث هو واحد ولا يكون البعض
منه موجودا على حدة على انه لو قيل انما قائمة بهذا البعض الملاقي
له فلا شك انه قابل للقسمة وح كان قائما بالبعض من هذا
البعض المقارن وهكذا فالحق ان يقال ان محلهما ينقسم الخط
فمراد الشارح المحل للنقطة البعض الملاقي لها الا ما هو محل لها
حقيقة وبه يحصل مطلوبه قوله اذ تحرك من جزء الى آخر
وبان في الدليل آه ولا يخفى انه يمكن سوق الدليل آه بلا اعتبار
الحركة اصلا وذلك ان نفرض كما هو المشهور لو تركب جسم من
اجزاء لا تتجزى لامكن وقوع الجزء على ملتقى الجزئين
ولان الشمس ... اقول يمكن ههنا وضع ما
تقرير هذا الدليل وذلك ان نفرض حركتين كائنتين
في الزمان مختلفتين في السرعة والبطء اذ تحرك

جزء فلا يخلو اما ان يتحرك البطي ايضا جزءا او اكثر او اقل فعلى
الاول يتساوى السريع والبطي والثالث مع انه متحرك زمانا
فرضا وعلى الثاني كانت مسافة البطي اعظم وعلى الثالث ينقسم
الجزء وهو المط مثلا اذا تحرك الفلك الاعظم جزءا فلا يخلو
اما ان يتحرك الفلك الثامن جزءا ايضا او اكثر او اقل و
والاولان باطلان فتعين الثالث فيلزم انقسام الجزء
وقس عليه **قوله** ويمكن توجيهه على طريق البرهان وذلك
بان يقال لا شك في وجود الاطراف ومنها النقطة اعني
ان يكون اعراضا خارجة عن ذوي الطرف او جواهر او حالة
فيه وذلك لما يجيء ان المقدار المتناهي لا بد ان ينتهي
الى شيء وذلك هو الطرف سواء كان خارجا عنه وكان المقدار
كما هو رأي الفلاسفة او داخلا فيه جزءا له كما هو رأي المتكلم
ثم يقول لو كان جوهرا ثبت وهو الجزء ولو كان عرضا كان
محله جوهرا غير منقسم مثله وتم الكلام آه **قوله** اسم لا
ان يتصرف فيه بزيادة يحتاج تدقيق تام في بيانه اذ اثبت
وجود النقطة ووجود محلها الذي هو الجوهر الغير المنقسم
لكان جزءا لذي الطرف وينقل الكلام الى ما يليه ثم اما
جوهر غير منقسم او عرض كذلك قائم بجوهر كذلك فيكون هو
المفروض هو لعلها من اجزاء لا يتجزى وهو المط وقابل للقسمة

للقسمة لكان له طرف لا ينقسم فينقل الكلام انه جوهر او عرض قائم
بجوهر غير منقسم وهكذا فيلزم تركبه من الاجزاء التي لا تتجزى **قوله**
اعلم ان اللازم منه تركب الجسم من الاجزاء بالقوة واعلم انه
اي بالقوة بالامكان سواء كان بالفعل او لا فان قلت يلزم
كون الجسم مركبة من الاجزاء بالفعل فقد ثبت ان الحاصل
منها موجود والزمان المنقسم غير موجود فيلزم وجود الحادث على
سبيل الاستقلال اذ الكل ليس موجودا حتى يكون تحقق الجزء
في ضمنه كما اعترف به قوله بقول يلزم كون الطرف ايضا كذلك بناء
على ان قضية الانطباق قلت منع قدوة امتناع جواز انطباق
المركب من الاجزاء بالفعل على المركب من الاجزاء بالقوة في تعليقات
على المحاكمات اذ لا يلزم ان يكون بازاء كل جزء من احد المنطبقين
جزء من الآخر اما لو اتفقا بالقوة والفعل فغير لازم والحق
هو هذا التحقيق وقد يقال الامر الغار عند الحكماء لا يجتمع في
الوهم فيلزم ان لا يكون الزمان غير قار وان اريد انه
غير قار في الوجود الخارجي فذاك انه ليس اجزاء موجودة فيه
اجيب عنه ان المراد الثاني لكن ليس بحسب الواقع بل بمعنى
انه لو وجدت في الخارج لا يجتمع ويرد منع الشرطية واستنادا
بما هو المشهور من ان المحال قد يلزم منه المحال واجاب بعض
الاجلة بان المراد عدم الاجتماع من حيث الحدوث في الحال

من حيث الوجود والبقاء لكن لا يجتمع من حيث الحدوث
وهو ظ واقول لو كان مرادهم ذلك من عدم الاستقرار
لزم من الحركة البتة ان يكون المقدار والزايد الى حصل مع
الحركة غير قار لان اجزائها غير مجتمعة بحسب الحدوث والحاصل
فتدبر قال رح واعلم ان قطع اجزاء غير متناهية اقول على
الناس من المنصف ان كل امر ذي كان اجزاء متعاقبة في
الوجود لو كانت غير متناهية لم يحصل بل كل ما يحصل منها
كان متناهيا وبعد ما تحررت بذلك وجدت في شرح المقاصد
ما حفظ فانه ينفعك في مواضع قال رح وفيه نظر لان ذلك
انما يلزم اجيب بان النظام انما قال بتالف الجسم من
الاجزاء الغير المتناهية لانه يدافع الحكماء وان الجسم
يقبل القسمة الى الاجزاء المقدارية المتناهية في الوضع
فانه يقوم الاجزاء الغير المتداخلة ما كانت غير متناهية
لم يندفع القول بالتداخل وان لم يوجد الا المتناهي لم يلزم
انقطاع القسمة الى الاجزاء المتناهية في الوضع عند
وصول القسمة الى تلك الاجزاء هف قال رح ولا يذهب
عليك ان عدم حصول الحجم من الاجزاء المتناهية انما هو
لاجل التداخل فيه منع اذ لعل هذا القايل التزم ان
حاصله عدم تناهي عدد الاجزاء ان يحصل الحجم بسببه

بسببه اى مطلق الاجزاء لا بد لتفرده كمن دليل لكن هذا لا يخفى
عن ثبوت مكابرة واعلم ان ههنا شيئا آخر ينبغي ان يتعرض له
وهو انه لو جعلت المقسم الجسم المفرد كما هو الحق واشار اليه
في اوائل البحث لم يتحقق الجسم المفرد لان كل جسم كان قابل التنصيف
الى جسمين كان كل منهما موجودا فيه بالفعل فكان مركبا من
الجسمين فلم يكن مفردا ولا يبعد ان يقال من وضع البسيط
موضع المفرد في التقسيم نظرة الى ما ذكرنا فتدبر واعلم ان
الجسم المؤلف من الاجزاء المتناهية كان مادة النقض لكون
جسم غير المتناهية مركبا من اجزاء غير متناهية على مادة
النظام وكذا يلزم على النظام ان يكون الغير المتناهي محصورا
بين الحاصرين وانه يلزم ان يكون نسبة مقدار الجسم المتناهي
الاجزاء الى الجسم الغير المتناهي كنسبة مقدار الاول الى مقدار
الثاني وهي نسبة متناه الى متناه هف وهذا التفصيل ما اشار
اليه قده في الحاشية فلا تغفل قال رح فهو حاصل للوهم على
القسمة ومعين له عليها ونعم ما قال اعلم ان منشأ هذا الكلام
قول المحقق في شرحه للاشارات وهو القايل هو صاحب
المحاكمات وقد وجه كلام المحقق شارح المقاصد بان مراده
من جعلها عد من القسمة الوهمية والطرق الى رجية عليها
ان هذه قسمة وهمية لكن بملاحظة الامر الخارجي وهو اختلاف

يدفع منها وليس المراد انها خارجة بمعنى ان الامر
متحققة متمايزة في الخارج بالفعل وقد تنبه بعض اجلة المتأخرين
بالتفطن بهذا التوجيه وهو يرجع الى ما ذكره صاحب المحاكمات
فتدبر لا يبقى الاحتمال الثاني في تقسيم المحاكمات وقد لا
يمكن اثبات الهيولى على مذهب ذيمقراطيس بوجود الجسم الوهمية
ان يفرض الجسم الية منقسمة محلية الى قسمين فلا بد لهذا
الانفصال الوهمي من محل هو الهيولى ورد ذلك بعضهم
بان اللازم منه وجود الهيولى ولكن في الوهم وتقصوا عن
اثبات الهيولى في الخارج واجيب عنه تارة بان الصورة
الخيالية مطابقة للامر الخارجي والذاتيات والاجزاء
فيلزم وجودها في الخارج ايضا وهو ايضا مردود بان
اللازم من الانفصال الوهمي ان يكون له محل ولعله
هو الذهني وذلك كما في قسمة سطح الجسم او يكون فيه
كون الجسم محلا له هيولى اخرى وتارة ان الهيولى من
الاجزاء التحليلية للجسم دون الاجزاء بالفعل كما سيجيء
وفيه انه خلاف المشهور وربما يقال ايضا المشهور الاجسام
وان كانت مختلفة بالماهية لكن الجسمية طبيعة نوعية وهو معلوم
بالنظر الى نفس الجسمية مع قطع النظر عن الصورة النوعية
المختلفة يمكن القسمة في كل جسم صغير جدا ضم شيء من الخارج

الخارج اليه فلا بد ان يكون فيه شيء آخر قابل للانفصال وهو
الهيولى قال ورد ان بقي الزمان عندهم موجود في الخارج
والزمان الماضي موجود فيه لا في الحال وكذا في الحركة التوسطية
فيه موجود في الزمان الماضي وان لم يكن موجودة في الحال
فان قلت تمثيل انقطاع المعية المفروضة لم يحصل للحركة
وبعد الانقطاع انعدمت فمع تحقق الحركة حيث بانها
تحققت في مجموع الزمان لا في شيء من اجزائه فان شأن
الاشياء التي يحصل على سبيل التدريج ان يكون حصولها
على هذا النحو ولا يتصور فيها نحو آخر من الوجود وهي ح
ان وجودها في الزمان على نحو وجود الزمان وكان منطبقا
عليه واستدل بعض الاجلة على نفي وجود الحركة وكذا الاشياء
الحاصلة على التدريج بان وجود كل شيء اما ان يكون مع
وصف الحاضرية او مع وصف الماضوية او الاستقبالية
والاول والثالث باطلان الخ وكذا وصف الاستقبال
في كون الشيء موجودا فتعين الثاني فيكون غير منقسم اقول
فيه نظر لان المصنف لا نسلم انما يكون موجودا في ظرف الزمان
لا منها كان موجودا في نفس الزمان منطبقا عليه فتأمل
ومنهم اجاب عن دليل ان المراد ان الحركة بمعنى القطع
غير موجودة في الخارج وان كان المراد بمعنى التوسط

فهي غير منطبقة على الماضي اقول فيه بحث لانه يمكن ان يكون المراد
الاول وهو موجودة في الخيال ويتبع هذا فان قلت كيف يكفي
هذا في هذا النحو من الوجود ومجتمع الاجزاء قلت لكن غير مجتمع
بحسب الحدوث فينتقل الكلام الى الحركة الحادثة في الخيال
حدوثها ليس في الماضي لانها قد انعدمت فيها وكذا في المستقبل
بعين ما ذكره فان قلت لعلها في مجموع الماضي فح لا حاجة
الى الترديد ولا الى نفي وجوده في الخارج فمن نظر الى الجو
الاول ولم يستحسنه وعدل هذا الجواب المشتمل على الترديد
كما يجيء آخر كلامه الى الجواب الاول فقد صح تخطيه الاول
وتصويب الثاني فتامل   وايضا لا يلزم من عدم الحركة
الى ضده آه اجيب بانه ان اريد بالحركة ما هو بمعنى القطع فكونها
موجودة وان اريد الوجود في الخيال فكونها غير قارة
غير مسلم وان اريد الحركة بمعنى التوسط فكونها منطبقة على
الزمان غير صحيح اقول يمكن ان المراد الحركة بمعنى القطع والمراد
بالوجود الحدوث في الخيال اه وظاهر ان الحدوث اجزاء الحركة
في الخيال ليس في زمان واحد بل حدوث نصف الاول في
النصف الاول من الزمان والثاني في الثاني وهكذا ومع
يقول الموجود الحادث ليس هو زمان الماضي ولا في المستقبل
بعين ما ذكره فتعين ان يكون بمعنى الحاضر وهو لا ينقسم

